247.13

Über 2. Korinther 5, 1–10.

Ein Beitrag

zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus.

Von

Prof. D. Ernst Kühl.

Königsberg i. Pr.
Verlag von Wilh. Koch.
1904.

In einer Rezension über „Artur Titius, die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart" hebt Wernle (Theol. Rundschau 1901 S. 45 f.) besonders rühmend die Behandlung von 2. Kor. 5 durch Titius hervor. In weiten Kreisen sei man daran gewöhnt gewesen, dem Paulus, gestützt auf jenes Kapitel, die Hoffnung auf sofortige Bekleidung mit dem Herrlichkeitsleibe im Augenblick des Todes zuzuschreiben. Titius habe diese Annahme gründlich erschüttert und verlege die Überkleidung in den Moment der Parusie. Titius polemisiert in dem betreffenden Abschnitt gegen Schmiedel (Handkommentar zum N. T.). Schmiedels Anschauung hat Teichmann 1896 in seiner Arbeit über die paulinische Vorstellung von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik verarbeitet. An Form und Inhalt seiner Darstellung hat wiederum Houston Stewart Chamberlain (Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 4. Auflage, S. 586 f.) Gefallen gefunden und hat daraufhin als „Resultat peinlichster Detailforschung wissenschaftlicher christlicher Theologie" der Welt verkündigt, dass Paulus durch die konsequente Ausbildung seiner Pneuma-Lehre die Vorstellung von Auferstehung und letztem Gericht ausdrücklich aufgehoben und vertilgt habe. Man kann es Chamberlain als Laien auf diesem Gebiet nicht verdenken, dass ihm nach dem Grundsatz „kühnster Verallgemeinerung", die für sein ganzes Werk charakteristisch ist, diejenige Form der Darstellung des Paulinismus am richtigsten dünkt und am schmackhaftesten erscheint, welche bei logisch und sachlich konsequenter Durchführung der Pneuma-Lehre eine Einreihung der daraus sich ergebenden paulinischen Gedankengänge in den weiteren Zusammenhang auch indo-arischen

religiösen Denkens gestattet. Aber auch Theologen von Fach haben derartigen Versuchen, neutestamentliche Begriffe und Anschauungen in weiterem Rahmen zu schauen als ihnen zuträglich ist, nicht immer widerstanden, und ich habe den Eindruck, als ob über all diesen modernen historischen und religionsphilosophischen Fragestellungen die exegetische Detailarbeit am N. T. vielfach zu kurz kommt. Und wenn auch unsre Stelle (2. Kor. 5, 1—10) sich über eine derartige Vernachlässigung verhältnismässig am wenigsten zu beklagen hat, so darf sie sich um so mehr darüber beklagen, dass ihr durch allzu geflissentliche Betonung hellenistischer Einflüsse auf die Gestaltung der paulinischen Eschatologie fremdartige Gesichtspunkte aufgedrängt worden sind. Ich selbst habe eine zeitlang unter dem Bann dieser sehr verführerischen modernen Deutung der Stelle gestanden, bin aber durch exegetische Gründe wieder davon abgebracht worden und lasse mir gern den Vorwurf machen, dass ich mich in alten, abgetretenen Geleisen bewege.

Gegen die bis vor kurzem noch fast allgemein übliche Deutung erhebt nun freilich Haupt (Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther, Deutsch-evangelische Blätter 1903, S. 107 ff.) den schweren Vorwurf, sie sei wohl nur ein Überbleibsel der früheren Art, die Bibel zu erklären, nach der man alles vereinzelte und nicht nach dem inneren Zusammenhang fragte, vielleicht auch die Folge einer unbewussten Einwirkung der unrichtigen Kapiteleinteilung. — Wohl hat es Ausleger gegeben, die den Zusammenhang zwischen 5, 1—4 und 5, 5—10 ausser acht liessen, worüber sich Schmiedel mit Recht beklagt; aber kein Ausleger verdient, so weit ich sehe, den Vorwurf, dass er den Zusammenhang zwischen 5, 1 ff. mit Kap. 4, speziell mit 4, 16—18 nicht beachtet habe. Dass *καταλυθῇ* seine inhaltliche Erläuterung aus 4, 16a erhalten muss, und dass *ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους* ebenso eine Umschreibung von *τὰ βλεπόμενα* (4, 18) ist, wie *οἰκία αἰώνιος* eine Umschreibung von *τὰ μὴ βλεπόμενα* (ebenda), dass also 5,1 wesentlich Begründung von 4, 16—18 sein will, wird im Ernst niemand leugnen wollen. Für den Apostel und so für die Christen

überhaupt ist es selbstverständlich, dass sie ihre Augen auf das Unsichtbare und Unvergängliche gerichtet halten (σκοπούντων 4, 18 ist nicht mit „wenn“, sondern mit „weil“ aufzulösen), und deshalb ebenso selbstverständlich, dass die Leiden bei ihnen die 4, 16 geschilderte Wirkung ausüben. Und beides ist deshalb selbstverständlich, weil sie die in 5, 1 beschriebene Gewissheit besitzen. „Für den Apostel und für die Christen überhaupt“ sagte ich oben. Freilich ist Subjekt von ἐγκακοῦμεν 4, 16 in Parallele mit der gleichen Aussage in 4, 1 zunächst der Apostel; aber schon durch die Form der Begründung (4, 17—18) wird für die Aussage eine breitere Basis gewonnen. In unserm Abschnitt liefern die ganz allgemein gehaltenen Aussagen 5, 3. 5 den Beweis dafür, dass der Apostel nicht etwa von einer „Gnadenprärogative“ für sich sprechen will. Und wenn dann die Rede in 7—9 wieder eine etwas persönlichere Färbung annimmt, so lenkt der Apostel absichtlich mit τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς in V. 10 wieder in den allgemeiner gehaltenen Ton der vorigen Verse ein. — Die Konstruktion des V. 1 hat Ähnlichkeit mit der in Hebr. 1, 6. Dort heisst es: „Für den Fall der Wiedereinführung des Sohnes in die Welt liegt gegenwärtig bereits im A. T. ein Schriftwort vor, das darauf Bezug nimmt.“ Hier: „Für den Fall, dass es durch die andauernden Leiden zu einer vollständigen Auflösung unsrer irdischen und darum wie ein Zelthaus seiner Bestimmung nach uns nur für vorübergehende Zeit dienenden Leibeshütte im Tode kommen sollte, ist für uns schon gegenwärtig ein im Himmel deponierter, von Gott geschaffener, unvergänglicher Bau da, dessen wir Christen schon gegenwärtig im Glauben gewiss sind.“ Daher schreibt sich unsre zuversichtliche Haltung auch im Leiden; denn nun wissen wir, dass der durch diese Leiden herbeigeführte Tod für uns keine völlige und dauernde Vernichtung bedeutet. — Von der Gewissheit, welche die Christen gegenwärtig beseelt, will der Apostel sprechen: hätte er irgendwelche Zeitbestimmung geben wollen mit Bezug auf den Empfang jener οἰκία ἐκ θεοῦ, so würde er zweifellos im Vordersatz ὅταν statt ἐάν und im Nachsatz das Futurum statt des Präsens gesetzt haben. Darum ist es

sehr voreilig, aus V. 1 den Satz zu entnehmen, dass die **Christen in dem Moment des Todes oder im unmittelbaren Anschluss an ihn das himmlische Wohnhaus beziehen werden.**

Diese Deutung wird durch den Wortlaut zwar nicht direkt ausgeschlossen, aber noch weniger gefordert. Wenn freilich dieser Satz von jeher als eine dem Apostel geläufige Wahrheit und als ein integrierender Bestandteil seiner Predigt bekannt, also auch dem Verständnis der Korinther ohne weiteres zugänglich gewesen wäre, so würden wir gegen diese Auslegung keinen Einspruch erheben dürfen. Aber den Korinthern waren vielmehr jene grossartigen Ausführungen aus 1. Kor. 15 noch ganz frisch im Gedächtnis, in denen der Apostel mit dem Aufgebot eines gewaltigen Apparates von Beweisgründen ihre Zweifel an der Auferstehung bei der Parusie niederzuschlagen und sie zugleich auch über das Wie der Auferstehung zu verständigen gesucht hatte. Wie will man es denn überhaupt erklärlich machen, dass der Apostel hier mit einem *οἴδαμεν γάρ*, in welchem er nach unseren obigen Ausführungen die Korinther mit einschliesst, einen Satz einführen würde, der die Vorstellung von Auferstehung und Endgericht, wie sie den Korinthern aus Pauli früher Verkündigung bekannt und geläufig war, völlig überflüssig machen würde, einen Satz also, mit welchem er im gegenwärtigen Augenblick „den Korinthern etwas völlig Neues sagen“ würde (Teichm., S. 63). Es verschlägt durchaus nichts, wenn man zur Erklärung dieser Frontveränderung auf Erlebnisse des Apostels und darin begründete subjektive Stimmungen desselben hinweist. Das würde zur Not eine derartige Entwickelung bei dem Apostel selber erklärlich machen, aber noch immer unerklärt lassen, wie er ein Verständnis dafür und ein Bekenntnis dazu bei den Korinthern trotz seiner 1. Kor. 15 gegebenen Belehrungen als etwas Selbstverständliches voraussetzen kann. Zum wenigsten aber hätte er diese neugewonnene Erkenntnis den Korinthern in einer Form mitteilen müssen, die jedes Missverständnis ausschloss und welche das zeitliche Zusammenfallen von Tod und Überkleidung mit der

himmlischen Leiblichkeit in unzweideutiger Weise zum Ausdruck brachte. Und das leistet der Wortlaut der Stelle, wie die Geschichte ihrer Auslegung zeigt, doch jedenfalls nicht. Es kommt hinzu, dass es sich hier nicht um periphеrische Dinge handelt, in denen ein Wandel des Urteils gleichgültig gewesen wäre, sondern um eine im vollen Sinne zentrale Frage, von deren Beantwortung die künftige Gestaltung des Schicksals der Leser ebenso wie des Apostels in ganz besonderem Masse abhing. Titius hebt auch (S. 61) mit vollem Recht hervor, dass Paulus sich niemals eine bewusste Veränderung an einem so grundlegenden Punkte, wie es die Totenauferstehung bei der Parusie ist, auf Grund subjektiver Wünsche oder logischer Konsequenzen erlaubt haben würde. „Dafür bedurfte es für ihn der Gewissheit, eine besondere Enthüllung des Herrn zu besitzen (Gal. 1, 12), wovon unser Text keine Spur zeigt.“

Noch deutlicher aber wird durch die im Anschluss an V. 4 gebotene Deutung des *καταλυθῇ* jede Beziehung dieses Verbums auf die Verwandlung bei der Parusie abgeschnitten; denn in diesem Falle würde die völlige Auflösung des irdischen Körpers ja nicht durch die Leiden herbeigeführt, sondern durch die göttliche Machttat der Überkleidung mit einer neuen Leiblichkeit. Paulus spricht hier also ganz klar vom Tode vor der Parusie, und er rechnet augenscheinlich — anders als früher — für sich selbst wie für die Korinther mit der Möglichkeit des Todes vor der Parusie.

Trotzdem behaupten wir, dass der Apostel in V. 2—4 seiner Sehnsucht, die Parusie zu erleben, Ausdruck gibt. Der Rechtstitel für diese Behauptung liegt in den Einleitungsworten des V. 2, zumal wenn man die genaue Parallele dazu in den Anfangsworten von V. 4 mit in Anschlag bringt. Ich will zwar nicht leugnen, dass *καί* in der Verbindung *καὶ γάρ* nicht bloss zu einem einzelnen Begriff, sondern auch zu einem ganzen Satz bezogen werden kann (vgl Blass, Gramm. des neutest. Griechisch § 78, 6); dann heisst aber *καὶ γάρ* schon für sich genommen: „Denn dem entspricht es auch, dass u.s.w.“; eine das Vorige zusammenfassende Bestimmung, wie hier *ἐν τούτῳ*, ist dabei nicht bloss über-

flüssig, sondern geradezu unmöglich. Es findet sich denn auch keinerlei Analogie hierzu in den Stellen bei Paulus, wo *καὶ γάρ* in ähnlicher Weise angewandt ist (1. Kor. 11, 9. 12, 13; 2. Kor. 13, 4; — 1. Kor. 5, 7 gehört nicht zu diesen Stellen, da dort *τὸ πάσχα* einen ausschliesslichen Ton hat). Bleibt also übrig, dass *καί*, dem neben *γάρ* unter allen Umständen eine selbständige Bedeutung zukommt (s. Blass a. a. O.), auf einen einzelnen Begriff im Satze geht. In den weitaus meisten Fällen, wo *καὶ γάρ* gebraucht ist, hat der unmittelbar damit verbundene Satzteil den besonderen Ton. Deshalb ist die neuerdings üblich gewordene Übersetzung: „Denn deshalb seufzen wir auch“ (Schmiedel) oder: „Dabei seufzen wir ja auch“ (Teichmann; vgl. auch die Übersetzung von Haupt) unrichtig, man mag nun im übrigen *ἐν τούτῳ* fassen, wie man will. Das würde Paulus, da bei dieser Übersetzung *στενάζομεν* den alleinigen Ton hat, durch *καὶ γὰρ στενάζομεν ἐν τούτῳ* ausgedrückt haben. Das *στενάζειν* wird dabei als ein gottgeordnetes Anzeichen für das Vorhandensein des in V. 1 genannten ewigen Gutes im Himmel gedeutet. Bei derselben Deutung sucht Weiss die durch diese Deutung notwendig gemachte Betonung des Verbums mit der durch die Stellung gekennzeichneten Betonung des *ἐν τούτῳ* auszugleichen, indem er übersetzt: „Denn ja auch nur auf Grund dessen tragen wir ein sehnsüchtiges Seufzen in uns“ (vgl. Heinrici: „Allerdings nämlich deswegen seufzen wir“). In beiden Fällen verliert *καί* seine selbständige Bedeutung und *καὶ γάρ* erhält etwa den Wert eines blossen etenim — ein Gebrauch des *καὶ γάρ*, den Blass a. a. O. mit Recht für das N. T. ablehnt. Hätte Paulus *ἐν τούτῳ* und *στενάζομεν* gleichmässig betonen wollen, dann hätte er in Analogie zu 2, 9 (*εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα*) geschrieben: *ἐν τούτῳ γὰρ καὶ στενάζομεν*. Also *καί* ist nur mit *ἐν τούτῳ* eng zu verbinden. Nun ist allerdings von einem *στενάζειν*, welchem das *ἐν τούτῳ στενάζειν* als ein andersartig begründetes parallel liefe, in V. 1 nicht die Rede. Vielmehr *στενάζομεν* führt ein durchaus neues Moment ein, und *καὶ γάρ* ist zu übersetzen: „denn selbst, denn sogar“ (vgl. Goebel, neutestamentliche Schriften mit kurzer Erklärung, z. d. St.),

wie 3, 10 (*καὶ γὰρ οὐ δεδόξασται τὸ δεδοξασμένον* „ja sogar unverherrlicht oder entherrlicht ist u.s.w.“; auch Phil. 2, 27 ist zu übersetzen: „Ja er war sogar totkrank“). Daraus ergibt sich dann ohne weiteres, dass zu *ἐν τούτῳ* zu ergänzen ist: *τῷ σκήνει*. Heinrici meint allerdings, wie viele vor ihm und neben ihm, man erwarte, da im vorigen *οἰκία* der Hauptbegriff sei und *τοῦ σκήνους* nur eine Nebenbestimmung, *ἐν ταύτῃ*. Der Anfang von V. 4 wird von ihm sehr mit Unrecht als Beweis dafür angeführt; denn gerade die Anfangsworte von V. 4 sind dafür beweisend, dass dem Apostel als Hauptbegriff aus V. 1 nicht *οἰκία*, sondern das den irdischen Leib als ein *πρόσκαιρον* charakterisierende *σκῆνος* in Gedanken geblieben war. Dann genügte in V. 2 ein blosses *ἐν τούτῳ*, während nach V. 3 in V. 4 wieder deutlicher *ἐν τῷ σκήνει* geschrieben werden musste. — Wie war es denn überhaupt nur möglich, dass man die vollkommene Parallele zwischen V. 4 und V. 2 so ganz ausser acht lassen konnte! Die ausführliche Charakteristik der Christen im Subjekt der Aussage des V. 4 ist ausserordentlich auffällig. Bei der jetzt üblichen Deutung hätte vollauf genügt: *καὶ γὰρ στενάζομεν βαρούμενοι κτλ.* Die ausführliche Charakteristik gibt dem Subjekt ganz von selbst einen starken Ton. In der Tat laufen die Aussagen der beiden Verse genau parallel. Trotzdem enthält V. 4 bei dieser Fassung nicht etwa eine überflüssige Wiederholung, wie Heinrici meint. Der Unterschied der Aussagen liegt aber lediglich in den angefügten Partizipien: Das erste (V. 2) gibt positiv an, was wir durch die Stillung unseres Seufzens zu erlangen, das zweite negativ, was wir dadurch zu vermeiden wünschen und hoffen. Die negative Aussage in V. 4 ist, wie wir sehen werden, aufs beste durch V. 3 vorbereitet.

Bei dieser Deutung beschreibt *ἐν τούτῳ* (V. 2) und *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* (V. 4) eine Zuständlichkeit, in welcher eigentlich ein *στενάζειν* nicht zu erwarten ist. Dieses auffällige *στενάζειν* der Christen, während und trotzdem sie *ἐν τῷ σκήνει* sind, findet in den angefügten Partizipien seine Erklärung. Die Sätze werden uns inhaltlich jedoch nur verständlich, wenn wir voraussetzen dürfen, dass dem Apostel

der Zustand des Bekleidetseins mit einem Körper als etwas Begehrenswertes erscheint, während er gegen den Zustand des Nacktseins einen nicht nur ästhetisch, sondern auch natürlich und sittlich begründeten Widerwillen empfindet (vgl. hierzu Kabisch, die Eschatologie des Paulus u.s.w., S. 78 ff.). In der Tat ist der Apostel in diesen Versen von solchen Empfindungen beseelt. Er meint, die Christen können sich wohl, solange der irdische Leib ihnen eine Behausung gewähre, darin wohl fühlen und sich dabei beruhigen, sind sie doch gegenwärtig dem unerwünschten Zustand der Leiblosigkeit entnommen. Wenn sie trotzdem seufzen, so geschieht es in der Einsicht, dass das *σκῆνος*, in dem sie hausen, doch nur *πρόσκαιρόν τι* ist; es geschieht in der Sehnsucht, für das *πρόσκαιρον*, welches seinem Wesen nach der Vergänglichkeit unterworfen ist, unmittelbar ein *αἰώνιον* einzutauschen und in der bangen Besorgnis, dieses *πρόσκαιρον* möchte ihnen, wie es in seinem Wesen begründet ist, genommen werden, bevor sie das *αἰώνιον* in Empfang nehmen können, d. h. in der bedrückenden Furcht vor dem Zustand der *γυμνότης*. Unser Seufzen wird gestillt, wenn es zu einem *ἐπενδύσασθαι* kommt (V. 2. 4); denn dadurch gehen wir dem *γυμνὸν εἶναι* (V. 3) und dem *ἐκδύσασθαι* (V. 4) aus dem Wege.

Wir wollen dem Apostel den schroffen, rhetorisch unschönen Übergang aus einem Bild in ein anderes nicht aufrücken. Er nimmt diese Wendung nur deshalb, weil er seinen Gedanken in diesem neuen Bild einen klareren Ausdruck geben kann. Uns ist die Vorstellung geläufig, dass wir ein Kleid über das andere anziehen, aber nicht, dass ein Haus über das andere gesetzt wird. Schon aus diesem Wechsel des Bildes wird ersichtlich, dass er hier von etwas anderem spricht als in V. 1. Das Darüberanziehen setzt das Angezogensein mit einem Kleide voraus; ohne Bild gesprochen: Wir sehnen uns, mit dem neuen Leibe überkleidet zu werden, während wir uns noch im alten befinden. In V. 1 ist aber der Fall gesetzt, dass der mit einem Bau verglichene irdische Leib im Tode vollkommen zerstört ist, d. h. dass nichts mehr von ihm übrig geblieben ist. Durch

das ἐπενδύσασθαι wird also nach des Apostels unmissverständlicher Darstellung das καταλυθῆναι im Tode vermieden. Mit dem Gegensatz zwischen dem καταλυθῆναι und ἐπενδύσασθαι (V. 1. 2) geht der bestimmte Gegensatz zwischen ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι in V. 4 genau parallel. Da ist nur eins von beiden möglich —, ich schliesse mich hier wörtlich an die Darstellung von Titius an —: entweder findet ein ἐκδύσασθαι statt, dann kann es kein ἐπενδύσασθαι mehr geben, da ja das ἔνδυμα fehlt, sondern nur ein neues ἐνδύσασθαι — oder ein ἐκδύσασθαι findet nicht statt, es bleibt also der Zustand des ἐνδεδυμένον εἶναι bestehen, und deshalb kann ein ἐπενδύσασθαι stattfinden. Nun besteht aber das ἐκδύσασθαι zweifellos im leiblichen Tode, sofern hier dem Menschen das Gewand des Leibes ausgezogen wird. Leiblicher Tod und ἐπενδύσασθαι bilden also unvereinbare Gegensätze. Findet aber das ἐπενδύσασθαι bei leiblichem Leben statt, so fällt jeder Grund weg, es von dem Zeitpunkte der Parusie (1. Kor. 15, 51 f.) zu lösen. Das ἐπενδύσασθαι hier läuft dem ἐνδύσασθαι 1. Kor. 15, 53 durchaus parallel. Denn hier sind die Christen selbst Subjekt, welche die neue Leiblichkeit bei der Parusie über die alte hinüber anziehen, dort das σῶμα, welches die neue Leiblichkeit einfach anzieht und damit verschwindet. Diejenigen Ausleger, welche behaupten, Paulus wolle in V. 2—4 nur sagen, wie er für den Fall des Todes vor der Parusie die Leiblosigkeit vermieden zu sehen hoffe (Schmiedel), oder wie wir im Tode des im Himmel bereits vorhandenen Leibes teilhaftig zu werden wünschen (Teichm.), werden dem deutlichen ἐὰν καταλυθῇ und dem ἐκδύσασθαι in keiner Weise gerecht. Denn wenn sie mit diesen Ausdrücken nicht in Konflikt kommen wollen, müssen sie, wie Titius richtig bemerkt, annehmen, die Überkleidung sei doch als logisches prius im Moment des Todes gegenüber dem logischen posterius des ἐκδύσασθαι gedacht. Aber diese Annahme lässt sich nicht halten: denn dadurch wird einmal der Zusammenhang zwischen dem ἐὰν . . . καταλυθῇ und den Ausführungen des V. 4 zerschnitten. Danach findet das καταλυθῆναι als Folge der andauernden Leiden im Tode statt, der irdische Körper

verschwindet also nicht erst infolge des ἐπενδύσασθαι. Und dadurch wird zweitens die Beschreibung des Vorgangs beim ἐπενδύσασθαι durch ἵνα καταποθῇ κτλ. (V. 4c) unverständlich, die ein ἐκδύσασθαι der irdischen Leiblichkeit im Tode rundweg ausschliesst.

Es müsste also von diesen Auslegern angenommen werden, dass zwischen Tod und Überkleidung ein Moment des Nacktseins, aber auch nur ein Moment, eintreten werde, und des Apostels Sehnsucht gehe dahin, auch dieses Momentes der Nacktheit überhoben zu werden. Aber das liesse sich von dem Apostel nicht begreifen, der nach Schmiedel und Teichmann schon in V. 1 im Ton siegesfreudiger Glaubensgewissheit ausgesprochen haben würde, dass ihm vor dem Tode nicht bange sei, weil im Moment des Todes schon die himmlische Behausung bereit sei, ihn aufzunehmen. Wie jämmerlich, wenn er in einer langatmigen Ausführung mit Gott, der ihm diese Gewissheit ins Herz gegeben, um diesen kurzen Moment des Überganges rechten wollte. Das wäre noch schlimmer als die vulgäre Todesfurcht. Aber nach V. 3. 4 ist es eben nicht bloss ein Moment des Nacktseins, den er fürchtet, sondern augenscheinlich ein lange andauernder Zustand der γυμνότης, den er vermieden wissen möchte. Nur unter dieser Voraussetzung sind die Ausführungen dieser Verse des Apostels würdig. Nur so ist es zu verstehen, dass der Gedanke daran, es könne bei ihm doch vielleicht nicht zu einem ἐπενδύσασθαι, sondern zu einem ἐκδύσασθαι kommen, ihn wie eine schwere Last bedrückt (ἐφ' ᾧ in V. 4 ist = ἐπὶ τούτῳ, ὅτι „auf Grund dessen, dass; weil", wie Röm. 5, 12 und Phil. 3, 12, der mit ἐφ' ᾧ eingeleitete Satz also Begründung von βαρούμενοι). Diese Wirkung konnte jener Gedanke auf den Apostel, dessen Mund soeben noch in V. 1 auch für den dort gesetzten Fall des καταλυθῆναι von der freudigsten Glaubensgewissheit überströmte, nicht ausüben, selbst wenn „ihm die Erfüllung des Wunsches, ihm möchte beim Tode ein Moment der Leiblosigkeit erspart bleiben, nicht unbedingt sicher war" (Schmiedel). Ähnlich drückt sich Teichmann aus: „Auch ein starker Glaube vermochte den Zweifel des Nichterfülltwerdens dieses Wunsches nicht ganz

zu überwinden." Allerdings wagt er den Glauben des Apostels doch nicht so niedrig einzuschätzen. Bei ihm sei die Furcht vor der Nacktheit wohl „so ziemlich" durch die Gewissheit des Überkleidetwerdens (sc. im Moment des Todes) beseitigt gewesen, wenngleich auch bei ihm der einfache Gedanke daran ein Gefühl der Beklemmung hervorrufen mochte. Darum sei „das Ganze vielleicht mehr im Sinne der Korinther gedacht als in dem des Apostels" (S. 63). Diese retractatio ist recht charakteristisch. Indessen die Frage kann für diesen Abschnitt, wie wir oben gesehen haben und wie auch allgemein von den Exegeten zugestanden wird, nicht so gestellt werden, ob der Apostel hier auch von sich rede, sondern ob er hier nicht bloss von sich selbst, sondern auch von den Korinthern rede. Will also der Apostel diese Sätze unbedingt in erster Linie auf sich selbst bezogen wissen, machen sie aber bei der von Schmiedel und Teichmann beliebten Auslegung den Eindruck, als seien sie nicht im Sinne des Apostels gesprochen — nun dann ist eben diese Auslegung nicht im Sinne des Apostels. Im übrigen ist die Auslegung von Teichmann noch voller von Widersprüchen als die Darstellung bei Schmiedel. Nach Teichmann würde Paulus in V. 1 die Gewissheit aussprechen, dass die Überkleidung mit einer neuen Leiblichkeit unmittelbar zusammenfalle mit dem Moment des Sterbens; da bleibt also kein, wenn auch noch so kurzer Raum für ein Nacktsein übrig. Die Seufzer, welche die Christen nach V. 2 beim Sterben ausstossen (*ἐν τούτῳ* bezieht Teichmann auf *ἐὰν καταλυθῇ* in V. 1), werden ihnen darum nicht etwa durch die Furcht vor dem Nacktsein ausgepresst, sondern sie haben ihren Grund in der sehnsüchtigen Ungeduld, nur möglichst bald mit der himmlischen Leiblichkeit überkleidet zu werden. Aber — so deutet er dann den vierten Vers — nicht nur die, welche im Begriff sind zu sterben, sondern auch die Lebenden seufzen aus Sehnsucht danach, mit dem himmlischen Leibe überkleidet zu werden; dabei „liegt der Wunsch, mit Vermeidung des einen Zustand des Nacktseins herbeiführenden Ausziehens den himmlischen Leib darüber anzuziehen, als ein Druck auf ihnen." Ich sollte doch meinen,

wenn auf den Lebenden bereits dieses beklemmende Gefühl der Angst vor dem Nacktsein wie ein Alp lastet, dann müsste sich dieses Gefühl bei denen, die im Begriff stehen zu sterben, ins Ungemessene steigern, stehen sie doch unmittelbar vor dem zu fürchtenden Nacktsein! Es ist, als ob die nach dieser Anschauung in V. 1 ausgesprochene glaubensfreudige Gewissheit nur bis zum zweiten Vers vorhielte, bei V. 4 aber bereits einer quälenden Ungewissheit Platz gemacht hätte. Kurz, das *οἴδαμεν* in V. 1 steht bei dieser Art von Auslegung in vollendetem Widerspruch zu dem *στενάζομεν βαρούμενοι* in V. 4. Dagegen lässt es sich wohl begreifen, dass die Furcht vor einem andauernden Nacktsein auf dem Apostel wie ein Druck liegt; und was er, um dieses Druckes ledig zu werden, sehnsüchtig zu erhoffen wagt, ist etwas unvergleichlich Höheres im Verhältnis zu dem, dessen er im Falle seines Todes nach V. 1 unbedingt sicher ist: Er erhofft, „dass das Sterbliche vom Leben verschlungen werden möchte“ (V. 4 c). Es ist dasselbe, was er seinen Lesern 1. Kor. 15, 51 f. als ein *μυστήριον* verkündet hat. Auch dort verweilt er bei dem Gedanken an diese überschwänglich herrliche Aussicht mit sichtlicher Liebe. Der ganze Abschnitt von Vers 52 c bis V. 58 handelt von der Umwandlung der noch Lebenden bei der Parusie; und V. 53 ist lediglich Begründung der letzten Aussage von V. 52. In den Ausdrücken *τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο* weist er gleichsam mit Fingern hin auf die gebrechliche, dem Tode verfallene irdische Leibeshülle, die er, wie alle Christen, während ihres Lebens an sich trage. Und an unsrer Stelle klingt nicht nur das *θνητόν* von dorther an, sicher ist vielmehr auch das an unsrer Stelle höchst eigentümliche *καταποθῇ* durch die Erinnerung an das 1. Kor. 15, 54 zitierte Schriftwort *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος* hervorgerufen. Es ist sichtlich genau derselbe Gedankenkreis, in welchem sich der Apostel hier und dort bewegt. Dass er so Grosses zu erhoffen wagen darf, muss er allerdings begründen; und er tut es 1. Kor. 15 und an unsrer Stelle in gleicher Weise. Dort heisst es: Der Sieg über Sünde und Tod und damit die Möglichkeit eines unmittelbaren

Überganges in ein dauerndes Leben ist uns durch unsern erhöhten Herrn Jesum Christum gegeben. Der erhöhte Herr aber ist nach 2. Kor. 3,17 der Geist und wirkt, was er wirkt, als Geist oder durch seinen Geist. Und hier heisst es: Der uns zu eben diesem, d. h. zum *ἐπενδύσασθαι* ohne vorangegangenes *ἐκδύσασθαι* fertig gemacht hat, ist Gott (zur Satzbildung und zum ganzen Gedanken ist 1, 22—23 zu vergleichen). Er hat uns den Geist gegeben, dessen Wirkungskraft in unsre persönliche Erfahrung fällt. Dieser Geist, der uns zu eigen geworden ist, und der sich in uns auswirkt, seinem Wesen nach Leben (Röm. 8, 10), seiner Substanz nach *δόξα*, hat schon gegenwärtig bei den Christen den Prozess einer stetig fortschreitenden Verherrlichung eingeleitet (Röm. 8, 30; 2. Kor. 3, 18. 4, 16), welcher in dem Empfang des *αἰώνιον βάρος δόξης* (4, 17) und des *σῶμα τῆς δόξης* (Phil. 3,21) seinen selbstverständlichen und darum durch den Geistesbesitz garantierten Fortgang und Abschluss finden wird. Darum sind wir der Erreichung dieses Zieles unter allen Umständen (*πάντοτε*, V. 6) gewiss, mag nun der in V. 1 gesetzte Fall des Todes vor der Parusie eintreten, oder mag das in V. 2. 4 ausgesprochene sehnsüchtige Seufzen seine Stillung finden.

Ist dieses Ziel der Überkleidung mit der himmlischen Lichtleiblichkeit aber einmal erreicht, dann sind wir wieder in einer wirklichen Behausung geborgen: *εἴγε* (*εἴπερ*) *καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.* Die Lesart *ἐνδυσάμενοι* (statt *ἐκδ.*) ist neuerdings allgemein angenommen worden. Dagegen ist es fraglich, ob *εἴγε* oder *εἴπερ* zu lesen ist. *Εἴγε* stellt „unter der Form eines hypothetischen Satzes aufs stärkste die Voraussetzung als eine selbstverständliche hin,“ *εἴπερ* stellt die Entscheidung darüber mehr dem Urteil des Lesers anheim, scheint also „das durch den V. 2 geschilderten Vorgang geschehene *ἐνδύσασθαι* wieder einigermassen zweifelhaft zu machen“ (Weiss, Textkritik der paulinischen Briefe, S. 70); in Wahrheit freilich hebt es die objektive Sicherheit der in dem Satz ausgesprochenen Tatsache ebensowenig auf wie in dem Satz: *εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν* 2. Thess. 1, 6. Aber

eben weil nach dem Ton der vorigen Verse eher εἴγε als εἴπερ erwartet wurde, lag eine Abänderung eines ursprünglichen εἴπερ in εἴγε leicht zur Hand, während die umgekehrte Abänderung nicht erklärbar sein würde. Für den Sinn der Stelle macht es, wie gesagt, nicht viel aus. Nur scheint es mir notwendig zu sein, wenn εἴπερ zu lesen ist, καί selbstständig zu nehmen und eng mit ἐνδυσάμενοι zu verbinden. Aber auch bei der Lesart mit εἴγε möchte ich dieser Verbindung den Vorzug geben, anstatt καί als Verstärkung der Partikel im Sinne von „wirklich“ zu fassen. In Verbindung mit einem Futurum hat ἐνδυσάμενοι den Sinn eines Futurum exactum, nimmt aber als aoristisches Partizip zugleich auf den bestimmten Vorgang des Bekleidetwerdens Bezug, kann also keinesfalls wie ein Particip. perfect. einen infolge jenes Vorganges eingetretenen Zustand bezeichnen, sodass es im adjektivischen Sinne und parallel mit γυμνοί genommen werden könnte. Es ist zum Subjekt zu ziehen, und das Prädikat lautet nur οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Der Satz ist also zu übersetzen: „Wenn wir ja doch (oder: Wenn wir anders), auch nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden.“ Mit καί stellt der Apostel das, was die Christen in und mit dem Vorgang des ἐνδύσασθαι erreicht haben werden, mit ihrem gegenwärtigen Zustand in Vergleich. Sie werden auch dann eine wirkliche Behausung haben, gerade so wie jetzt, wo sie in der οἰκία τοῦ σκήνους weilen. Der Gedanke, dass sie vom Moment des ἐνδύσασθαι ab „in alle Zeiten nicht mehr“ nackt werden erfunden werden, wird willkürlich in den Text eingetragen. Und wenn es dem Apostel auch nach den Ausführungen in 4, 18 und 5, 1 eine selbstverständliche Wahrheit ist, dass die Leiblichkeit, welche die Christen durch die Überkleidung gewinnen werden, von ewiger Dauer sein wird, so hat er hier doch nicht die Absicht, gerade diese Seite der Sache zum Ausdruck zu bringen. Er will vielmehr nur betonen, dass die Christen durch das ἐνδύσασθαι den Zustand des Nacktseins gleichsam überspringen und nun wieder eine wirkliche Behausung haben werden. — Ja, aber dann scheint doch wenigstens in dieser Beziehung das, was sie erreichen, nicht

das zu überbieten, was sie schon gegenwärtig haben. Denn darauf, dass die künftige Leiblichkeit viel glänzender und herrlicher sein wird als die gegenwärtige, kommt es in diesem Zusammenhange gar nicht an, wo nur hervorgehoben werden soll, dass wir eine Leiblichkeit besitzen und deshalb nicht leiblos werden erfunden werden. Da scheint doch für das *στενάζειν* in V. 2 kein rechter Grund vorhanden zu sein. Darum muss er in Anknüpfung an das *οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*, nachdem er bisher lediglich positiv ausgeführt hatte, was das Ziel unsers sehnsüchtigen Seufzens ist, nun noch notwendig negativ nachbringen, was uns bei unserm *στενάζειν* als drohendes Gespenst vor Augen steht, dem wir durch das *ἐπενδύσασθαι* entrinnen möchten. Das tut der Apostel mit einem dem *καὶ γάρ* in V. 2 genau parallel laufenden *καὶ γάρ* in V. 4: „Denn auch, obwohl wir *ἐν τῷ σκήνει* sind, seufzen wir doch usw." Wenn uns das nicht gewiss wäre, dass wir durch das *ἐπενδύσασθαι* unter Vermeidung des Todes, der allein ein *γυμνὸν εἶναι* herbeizuführen vermag, eine neue Behausung oder eine neue Gewandung, welche diesen Namen wirklich verdienen, bekommen werden, dann würden wir nicht, auch während wir doch in der glücklichen Lage sind, eine Behausung zu haben, sehnsüchtig nach der Überkleidung seufzen; und zu diesem Seufzer werden wir veranlasst durch die Furcht vor der Nacktheit, die wie ein Druck auf uns lastet. Aber wir würden diese Seufzer nicht auszustossen wagen, wenn wir uns nicht von Gott durch seinen Geist fertig gemacht wüssten, eine neue wirkliche Leiblichkeit unmittelbar über die alte anzuziehen.

So stellt sich denn allerdings der ganze Abschnitt von V. 2 bis V. 5 als ein Beweis für die Aussage des V. 1 dar: ein Beweis a maiori ad minus. Der Geist, den wir als Unterpfand der künftigen Verherrlichung besitzen (V. 5), legt uns die Gewissheit von dem unvergleichlich Grösseren ins Herz, dass eine im Himmel für uns deponierte wirkliche neue Leiblichkeit für den Fall, dass Parusie und Endvollendung bei unsern Lebzeiten eintreten, imstande sein wird, unsre alte Leiblichkeit gleichsam in sich aufzusaugen (*καταποθῇ*), sodass wir die neue Leiblichkeit gleichsam über die alte

hinüber anziehen werden. Diese Gewissheit gibt uns den Mut, sogar während wir in dieser, d. h. in unsrer irdischen Leibeshütte dem unerwünschten Zustand der Leiblosigkeit entnommen sind, sehnsüchtig nach der Parusie und der damit verbundenen Überkleidung zu seufzen (V. 2); denn die Überkleidung wird für uns, des sind wir durch den Geist gewiss, sicherlich nicht einen Zustand der Nacktheit, sondern ein Bekleidetsein mit einer wirklichen Leiblichkeit herbeiführen (V. 3), die wir schon während unsrer Lebzeiten und, obwohl wir uns gegenwärtig in einer Leibeshütte geborgen wissen, eben deshalb sehnsüchtig seufzend herbeiwünschen, weil wir damit der Furcht vor der Nacktheit entnommen werden würden, die während unsrer Wallfahrt in der irdischen, der Vergänglichkeit unterworfenen Leibeshütte wie ein Alp auf uns lastet (V. 4). Hat uns Gott durch seinen Geist zu so Grossem fertig gemacht und uns dessen zuversichtlich gewiss gemacht, nun, so dürfen wir um so mehr des verhältnismässig Geringeren gewiss sein, dass die neue Leiblichheit auch für den Fall für uns im Himmel bereit liegt, dass es infolge der andauernden Leiden bei uns zu einer völligen Auflösung der Leibeshütte im Tode kommen sollte, wenn auch in diesem Fall ein Zustand der Nacktheit unvermeidlich sein würde (V. 1). Dieser Zustand kann und wird um jener uns durch den Geist innerlich gewiss gewordenen Tatsache willen doch immer nur ein vorübergehender sein. Die Parusie, die ja doch in Bälde zu erwarten steht, wird ihm ein Ende bereiten. Zu alledem hat uns Gott durch seinen Geist fertig gemacht. Darum sind wir allezeit und unter allen Umständen voll getrosten Mutes und kühner Zuversicht (V. 6).

Das gesamte Satzgefüge von V. 1—5 hatte in der Aussage von V. 1 seinen beherrschenden Hauptsatz. Wenn daher V. 5 auch zunächst nur besagen will, was die Christen zu dem in V. 4 geschilderten ἐπενδύσασθαι befähigt, so erleidet die Aussage des Verses doch zugleich eine Anwendung auf V. 1; denn die in V. 2 und V. 4 ausgesprochene Erwartung stellte sich lediglich als eine Steigerung der in V. 1 zum Ausdruck gebrachten Glaubensgewissheit dar, be-

wegte sich aber im übrigen auf derselben Linie. Und wenn der Apostel nun mit θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε κτλ. eine Folgerung aus dem vorigen ziehen will, so bleiben seine Gedanken sicher nicht an V. 5 allein haften, er hat dabei vielmehr augenscheinlich den ganzen Gedankenkomplex im Auge, der mit 4, V. 16 anhob. Beweis dafür ist schon das äusserst auffällige und bei alleiniger Verbindung mit der unmittelbar vorhergehenden Aussage überflüssige, ja störende πάντοτε, auf dem, wenn es einmal dasteht, ein besonderer Ton ruht, und das wir etwa übersetzen können: „allezeit und unter allen Umständen."

V. 6—8 enthalten ein Anakoluth, das, wie Schmiedel richtig bemerkt, vermieden wäre, wenn θαῤῥοῦμεν δὲ καί in V. 8 fehlte. Aber damit soll nicht etwa gesagt seien, dass dem Apostel schon, wenn er mit θαῤῥοῦντες οὖν anhob, die Aussage im Sinne lag, die auf θαῤῥοῦμεν δὲ καί in V. 8 folgt. Die Aussage des V. 8 ist erst durch die Zwischenbemerkung des V. 7 hervorgerufen, und im Blick auf V. 7 erhält auch das θαῤῥεῖν am Beginn von V. 8 einen etwas abgeänderten Sinn; sonst würde der Apostel es wohl auch schwerlich wiederholt haben. Unrichtig ist es auch, wenn Schmiedel zu θαῤῥοῦντες οὖν die Ergänzung gibt: ὅτι οὐκ ἐκδυσόμεθα, ἀλλ' ἐπενδυσ. Diese Ergänzung ist unmöglich wegen des πάντοτε, das als Vervollständigung des Satzes etwa den Gedanken fordert: „Weil wir also im Besitz des Geistes allezeit und unter allen Umständen mit kühnem Vertrauen auf den dereinstigen Besitz der himmlischen Leiblichkeit beseelt sein können, sehen wir jeder Eventualität gleichmütig entgegen; wir verlieren die Gewissheit der Teilnahme an der künftigen Verherrlichung unter keinen Umständen, mag sich unsere Zukunft im übrigen gestalten, wie sie wolle, das will nach dem vorigen besagen: mag es nun zu einer völligen Auflösung unserer irdischen Behausung in einem ἐκδύσασθαι bei uns kommen, oder mögen wir, wie wir sehnsüchtig wünschen, die Parusie und damit ein ἐπενδύσασθαι erleben." θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε ist demnach eine sachliche Wiederaufnahme des οὐκ ἐγκακοῦμεν aus 4, V. 16 in einer neuen, durch die zwischeninneliegenden

Ausführungen an die Hand gegebenen Formulierung. Es steht in sichtlichem Gegensatz zu dem obigen *στενάζομεν βαρούμενοι*, gegen welches die Gewissheit des Geistesbesitzes ein vollkommenes Gegengewicht bildete. Denn die Gewissheit des Geistesbesitzes gibt dem Apostel zugleich die andere Gewissheit ins Herz, dass für die Hauptfrage, für die Frage nach der Teilnahme am vollendeten Leben in einer himmlischen Leiblichkeit alle anderen Umstände nebensächlich sind; und er hat nun unter den verschiedenen Möglichkeiten, die sich ihm nach V. 1—5 bieten, freie Wahl.

Aber die Wahl fällt doch etwas anders aus, als wir es nach dem vorigen billigerweise erwarten durften. Diese überraschende Entscheidung muss der Apostel rechtfertigen, indem er uns mitteilt, welche Erwägungen für ihn bei der Wahl bestimmend gewesen sind. *Καὶ εἰδότες* führt also einen ganz neuen, selbständigen Gedanken ein: „und da wir andererseits wissen u. s. w.“ Der Apostel will damit eine Erklärung dafür abgeben, dass er den Wunsch nach einem *ἐπενδύσασθαι* vor seinem Tode, der ihn nach V. 2—4 beseelte, nun doch unterdrückt und einen andern an seine Stelle treten lässt.

Dem stellt Schmiedel nun freilich direkt entgegen die Behauptung, was der Apostel nach V. 8 zu wünschen den Wagemut besitze, sei eben gar nichts anderes als das *ἐπενδύσασθαι*; hierfür sei *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* nur ein anderer Ausdruck. Wir stellen dem gegenüber fest: *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* ist eine Beschreibung des irdisch-leiblichen Lebens, also lediglich eine andere Ausdrucksweise für das oben gebrauchte *εἶναι ἐν τῷ σκήνει*. Das Partizipium bezeichnet einen dauernden Zustand, dem der Zustand des Fernseins vom Herrn parallel läuft. Diesem so positiv und negativ charakterisierten Zustande wird ein Ende gemacht durch das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* im Tode (der Aor. bezeichnet dabei den Beginn des *ἐκδημεῖν*), wodurch zugleich der Beginn des *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* gesetzt wird. Zwischen Tod und Daheimsein beim Herrn kennt der Apostel keine trennende Zwischenzeit. Der Prozess des Todes selbst aber wird hier lediglich mit Bezug auf die gegenwärtige irdische

Leiblichkeit rein negativ charakterisiert als „Auswandern aus der Hütte des irdischen Leibes.“ Bei diesem wesentlich negativen Ausdruck würde es der Apostel schwerlich sein Bewenden gelassen haben, wenn er dabei den sehr positiven Gedanken im Sinne gehabt hätte, dass diese Auswanderung in der Form eines ἐπενδύσασθαι vor sich gehen werde. Ein „Draussensein ausserhalb des Leibes“ ist ja doch völlig ausgeschlossen, wenn sich der Vorgang als ἐπενδύσασθαι abspielt. Vielmehr, wenn wir aus der Zahl der Wendungen, die der Apostel im Anschluss an das Bild vom Gewand gebrauchte, den mit ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος vollkommen parallel laufenden Ausdruck auswählen sollen, so dürfen wir sicher nur das Verbum ἐκδύσασθαι herausgreifen. Und so gewiss wie dieses den Gegensatz zu ἐπενδύσασθαι bildete, so gewiss ist es unmöglich, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος mit ἐπενδύσασθαι sachlich zu identifizieren. Ich halte es ferner für gewagt, μᾶλλον, wie Schmiedel will, von εὐδοκοῦμεν loszutrennen und mit den folgenden Infinitiven zu verbinden. Zudem hat die im klassischen Griechisch gangbare Bedeutung von εὐδοκεῖν „mit etwas zufrieden sein, sich genügen lassen“, im N. T. durchaus der andern „Gefallen, Freude an etwas finden“ Platz gemacht. Wir übersetzen also εὐδοκοῦμεν μᾶλλον mit: „Wir wollen lieber, wir ziehen vor.“

Dass der Apostel damit den durch die Infinitive angedeuteten Übergang in eine neue Zuständlichkeit zu einem andern Zustande in ein Wertverhältnis setzen will, lässt sich nicht leugnen. Welchen andern Zustand er dabei im Auge hat, dürfen wir aber keinesfalls aus V. 1—5 entnehmen, sondern lediglich den Erwägungen, die er von V. 6 ab angestellt hat. Er will lieber sterben als am Leben bleiben. Wenn für den Apostel aber ein kühner Wagemut dazu gehört, diesen Wunsch auszusprechen, so muss in den mit dem Tode sich verbindenden Folgen ein Moment enthalten sein, welches geeignet ist, ihm Furcht und bange Besorgnis einzuflössen, so dass man es begreiflich finden müsste, wenn der Apostel den Wunsch ausspräche, ihm aus dem Wege gehen zu können. Da drängt sich uns zur Erklärung die Aussage des V. 4 geradezu auf mit seinem στενάζομεν

βαρούμενοι und dessen Erläuterung in dem angefügten *ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι.* Darum dort die sehnsüchtige Hoffnung auf ein *ἐπενδύσασθαι,* womit das *ἐκδύσασθαι* vermieden und so alle bange Sorge und Furcht gegenstandslos gemacht werden würde. Wenn die Infinitive des V. 8 nichts anderes bedeuten würden als eine Umschreibung dieses mit allen Fasern seines Herzens herbeigesehnten *ἐπενδύσασθαι,* dann gehörte dazu in der Tat kein besonderer Wagemut, diesen Wunsch auszusprechen; ja, dann wäre es überhaupt unbegreiflich, wie der Apostel noch lange hin und her überlegen und abwägen könnte, ob er das *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* oder das *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* vorziehen solle. Das stände ja im flagrantesten Widerspruch zu der Stimmung, von welcher V. 2—4 beherrscht wird. Nach V. 6 legt vielmehr bei seinem Abwägen der Apostel auf die eine Wagschale den Vorteil der Sicherheit vor dem Nacktsein, solange ihn die irdische Leiblichkeit umgibt, abzüglich des Nachteils der räumlichen Trennung vom Herrn, auf die andere den Nachteil des Nacktseins, das mit dem Tode vor der Parusie eintritt, zuzüglich des Vorteils einer räumlichen Vereinigung mit dem Herrn, die mit demselben Tode eintritt, — und da senkt sich die Wagschale denn doch mit einem bedeutenden Plus nach der zweiten Seite.

Der parenthetisch dazwischen geschobene V. 7, durch welchen das Satzgefüge in V. 6—8 etwas Anakoluthisches bekommen hat, will ein richtiges Verständnis für die Art des Nachteils, der mit dem *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* verbunden ist, vermitteln. Der Apostel, der doch auch sonst von einer Gemeinschaft mit Christo, auch für den auf Erden weilenden Christen, zu reden weiss, fühlt sich verpflichtet zu begründen, warum er trotzdem von einem *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* sprechen darf. Dass er gegenwärtig nur durch innerliche Glaubensgemeinschaft mit Christo verbunden ist, ihn aber nicht unmittelbar in seiner Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht schauen kann, drückt er in prägnanter Weise so aus, dass er gegenwärtig durch das Gebiet des Glaubens hin, nicht durch das Gebiet der wirklichen Erscheinung und der erschauten Wirklichkeit hin wandle. Aber — so fährt er

nun in selbständigem Gegensatz zu V. 7 fort — er hat den Wagemut, sich aus dem Lande des Glaubens in das Land der wirklichen Erscheinung hinüberzusehnen, auch wenn er es durch das ἐκδύσασθαι im Tode und durch das γυμνὸν εἶναι, das dem Tode folgt, erkaufen muss.

Deshalb, weil ihm im Vergleich zu dieser Aussicht auf eine unmittelbare, räumliche Vereinigung mit Christo alles andre nebensächlich und gewichtlos erscheint, weil also die Sehnsucht nach Christo und seiner Nähe für alle seine Entscheidungen allein massgebend ist, setzt er auch seine Ehre darein, seinen gegenwärtigen Wandel auf Erden so einzurichten, dass er Christo wohlgefällig ist. Die Begründung des V. 9 in V. 10 mit seinem τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν fordert unbedingt die Beziehung des εὐάρεστον εἶναι auf den irdischen Lebenswandel, auf welchem die Augen des erhöhten Herrn bereits gegenwärtig mit Wohlgefallen ruhen müssen, wenn das Urteil im Endgericht über des Apostels Wandel günstig lauten soll, d. h. wenn es auf Grund dieses Urteils zu einer dauernden, seligen, unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo kommen soll. Um des Zusammenhanges mit V. 10 willen ist jede Erklärung des V. 9 schlechthin kontextwidrig, welche nicht die ganze Aussage anf die Zeit bezieht, wo der Apostel noch διὰ τοῦ σώματος wandelt, d. h. auf die Zeit vor seinem Tode. Auch die mit εἴτε — εἴτε eingeführten Partizipien müssen sich dieser Deutung einfügen. Dieser exegetischen Forderung hat nur Haupt völlig genügt und ist dadurch zu einer Deutung des ganzen Abschnittes gelangt, die sich zu allen bisherigen Auslegungen in Gegensatz stellt, und die ich deshalb anhangsweise im Zusammenhange besprechen möchte. Nach unserer Auffassung der Aussage will der Apostel die beiden durch die Partizipien charakterisierten, sich gegenseitig ausschliessenden Zuständlichkeiten als für seine gegenwärtige Stimmung und Haltung, die allein auf Anerkennung bei dem erhöhten Herrn aus ist, gleichgiltige Dinge hinstellen, genau in demselben Masse, wie die beiden durch πάντοτε (V. 6) ins Auge gefassten Möglichkeiten gleichgiltige Dinge waren für die Stimmung des θαῤῥεῖν, von welcher der Apostel

gegenwärtig dauernd beseelt sein darf. Was dort von der inneren Stimmung des Apostels ausgesagt wurde, wird hier lediglich auf die daraus sich ergebende sittliche Haltung angewandt. Hier wie dort will also der Apostel sagen: Auf meine innere Stimmung und auf meine sittliche Haltung hat es durchaus keinen Einfluss, ob ich mit der einen oder mit der andern Möglichkeit zu rechnen habe.

Aber wie lässt sich damit der Wortlaut unseres Satzes in Einklang bringen? Die Antwort auf diese Frage verbinden wir am besten mit einer Darstellung und Kritik der verschiedenen Deutungen, die den Worten gegeben sind. Nach den obigen Vorbemerkungen müssen wir völlig ausscheiden die Beziehung der Partizipien auf die Zeit der Parusie Christi („wir bestreben uns, dem Herrn wohlgefällig zu sein, sei es nun, dass wir — bei seiner Parusie — einheimisch sind im Körper oder bereits ausheimisch aus demselben“; Meyer). Und doch enthält diese Deutung unter der Voraussetzung, dass es notwendig ist, den Partizipien aus dem vorigen eine Ergänzung zu geben, mehrere richtige Gesichtspunkte. Zum ersten: Wenn denn einmal ergänzt wird aus dem vorigen, so kann um der Reihenfolge willen, besonders aber wegen des **τὰ διὰ τοῦ σώματος** in V. 10 nur **ἐν τῷ σώματι** zum ersten und **ἐκ τοῦ σώματος** zum zweiten Partizipium in Gedanken hinzugefügt werden. Zum andern: Beide Partizipien müssen in der Tat als Beschreibungen einer bestimmten Zuständlichkeit des Apostels in einem bestimmt ins Auge gefassten Zeitpunkt in ein gleichartiges Zeitverhältnis zur Hauptaussage gesetzt werden. Zum dritten: Beide Partizipien müssen eine Zuständlichkeit umschreiben, nicht das eine Zuständlichkeit, das andere einen Vorgang, bei dem der Apostel (im Bilde) handelnd auftritt. Übersetzt man also **ἐνδημεῖν** mit „einheimisch sein“, so darf man **ἐκδημεῖν** nicht wiedergeben mit „auswandern“, auch nicht einmal, wie Schmiedel will, mit „in der Auswanderung begriffen sein“. Mit dieser Übersetzung wird nur künstlich der Schein erweckt, als handle es sich um eine Zuständlichkeit des Apostels. Immerhin hat diese Übersetzung vor allen übrigen den Vorzug, dass sie beide Partizipien auf

den gleichen Zeitpunkt, und vor der Meyerschen überdies den Vorzug, dass sie dieselben auf den mit der Hauptaussage des Satzes zusammenfallenden Zeitpunkt verlegt. Denn unbestreitbar wollen doch die Partizipien etwas beschreiben, was eventuell in der Gegenwart auf des Apostels Stimmung und Haltung von Einfluss sein könnte. Beide Momente werden völlig ausser acht gelassen, wenn man das erste Partizipium auf des Apostels gegenwärtige Zuständlichkeit, das Einheimischsein im Leibe, das zweite dagegen auf den Todesprozess bezieht, welcher ihm in der Auflösung der irdischen Leibeshütte bevorsteht, so dass damit das gesamte Leben unter spezieller Hervorhebung seines letzten Momentes umschrieben würde: „deshalb setzen wir unsere Ehre darein, im Leben und im Sterben dem Herrn wohlzugefallen". Das ist die jetzt gangbarste, auch von Heinrici vertretene Deutung. Und doch lässt sie sich auch nicht einmal sachlich rechtfertigen. Man würde bei dieser Deutung zunächst nicht *εἴτε — εἴτε*, sondern *καί — καί* erwarten. Und sodann, was in aller Welt hätte den Apostel bewegen sollen, in diesem Zusammenhange sein persönliches Verhalten während des Todesprozesses selber zu betonen. Da schiebt sich immer wieder die des Apostels durchaus unwürdige Vorstellung ein, als ob ihm der Gedanke an den Todesprozess selber als ein Schreckgespenst vor Augen geschwebt habe: Nein, was ihn mit banger Sorge bedrückt, ist vielmehr, wie wir gesehen haben, der Gedanke an den Zustand des Nacktseins, der eventuell durch den Tod herbeigeführt werden könnte. Und in dem ganzen Abschnitt sind immer wieder nur der Zustand vor dem Tode und der Zustand nach dem Tode ins Auge gefasst, nach ihren beiderseitigen Begleiterscheinungen für den Apostel geschildert und nach ihren Vorteilen und Nachteilen für ihn gegen einander abgewogen. Damit allein kann es auch das Entweder — Oder des *εἴτε — εἴτε* zu tun haben. Dagegen ist der Vorgang des Todes selbst mit keinem Wort als eine um ihrer selbst willen besonders schwere und Furcht einflössende Katastrophe geschildert. Endlich würde das Benehmen des Apostels während des Todesprozesses auch wohl schwerlich unter *τὰ διὰ τοῦ σώματος ἃ*

ἔπραξεν (V. 10) eingereiht werden können, — und diese Einreihung würde durch das logische Verhältnis von V. 10 zu V. 9 doch unter allen Umständen gefordert sein. — Im übrigen beruft man sich zu Unrecht auf Röm. 14, 8 als Sachparallele für die soeben zurückgewiesene Deutung unseres Verses. Aus Röm. 14, 9 geht hervor, dass auch dort nicht an den Vorgang des Sterbens und an das Verhalten der Christen während des Todesprozesses selbst gedacht ist. Nur der Gedanke soll dort zum Ausdruck gebracht werden, dass wir auch im Tode und durch den Tod nicht der Zugehörigkeit zum erhöhten Herrn und seiner ausschliesslichen Herrschaft über uns entnommen werden. Auch als νεκροί unterstehen wir seiner Botmässigkeit.

Wenn wir so alle bisher versuchten Deutungen des Satzes haben von der Hand weisen müssen, so sind wir, scheint es, bei einem unlösbaren Dilemma angelangt. Wird ἐνδημοῦντες und ἐκδημοῦντες aus dem vorigen ergänzt, dann kann das erste nur den gegenwärtigen Zustand des Apostels, wo er noch in der Zelthütte des Leibes weilt, das zweite nur den mit dem Tode des Apostels anhebenden Zustand bezeichnen. Und doch zwingt uns die Verbindung mit V. 10, die ganze Aussage des V. 9 auf die Gegenwart zu beziehen. Es lässt sich doch auch überhaupt kein greifbarer Sinn mit der Aussage verbinden, er setze schon gegenwärtig seine Ehre darein, auch in der Zuständlichkeit, in der er sich nach dem Tode befinden werde, durch sein Verhalten Christi Wohlgefallen zu erwerben. Überdies kann von einem sittlichen Streben mit diesem Ziel in dem Zustande nach dem Tode, wie er vom Apostel selbst aufgefasst wird, schlechterdings keine Rede sein. Denn da er die Gewissheit ausspricht, dass der Zustand nach dem Tode nicht nur Leiblosigkeit für ihn bedeutet, sondern zu gleicher Zeit Daheimsein beim Herrn, würde ihm in diesem Zustande ja schon zuteil geworden sein, was für ihn doch nur so lange Gegenstand des Strebens sein kann, als er noch fern vom Herrn, d. h. nur so lange, als er noch διὰ τοῦ σώματος wandelt.

Aus alledem folgt, dass der Apostel, wenn er die Partizipien so kahl nebeneinander stellt, überhaupt nichts dazu

ergänzt wissen will. Die Partizipien sollen in keinerlei wirkliches oder gedachtes zeitliches oder ursächliches Verhältnis zu der Hauptaussage gesetzt werden, sie haben lediglich den Zweck zum Ausdruck zu bringen, dass die Hauptaussage umfassend gemeint ist und keinerlei Einschränkung, auch keiner Einschränkung durch die soeben über das ἐνδημεῖν und ἐκδημεῖν gegebenen Erörterungen und Werturteile unterliegt. Sie wollen nichts weiter sein als eine Wiederaufnahme des πάντοτε aus V. 6 in einer durch die V. 6—8 beherrschenden Begriffe veränderten Form. Wir paraphrasieren demnach den Satz folgendermassen: „Mag für uns die eine oder die andere von den oben besprochenen Möglichkeiten in Frage kommen, wir sind, da es einzig und allein auf die Herstellung des rechten Verhältnisses zu dem erhöhten Herrn ankommt, unter allen Umständen von dem begeisterten sittlichen Streben beseelt, solange wir am Leben sind, durch unsern sittlichen Wandel das Wohlgefallen des Herrn zu erwerben, und wir haben die stolze Zuversicht, dass wir auf diesem Wege unter allen Umständen das ersehnte Ziel der dauernden Gemeinschaft mit dem Herrn erreichen werden."

Wenn V. 9 sich als Folgerung aus V. 8 gab und V. 10 eine Begründung zu V. 9 anfügt, wenn also V. 8 und V. 10 gleichermassen eine Begründung des V. 9 enthalten, so werden die Aussagen dieser beiden Verse auf der gleichen Linie liegen müssen, wenn auch V. 10 auf dieser Linie ein Stück weiter fortschreitet. In der Tat ist beiden gemeinsam der Ausblick auf die Zukunft. Aber während V. 8 nur erst das vorläufige Schicksal des Gläubigen ins Auge fasst, wie es sich in unmittelbarem Anschluss an den Tod gestalten wird, richtet sich der Blick des Apostels in V. 10 auf die entferntere Zukunft, wo im definitiven Endgericht über jeden ohne Ausnahme das abschliessende Urteil gesprochen werden wird. Diese weitere Perspektive hängt aufs engste mit der Anschauung des Apostels zusammen, dass das sittliche Gesamtverhalten des Christen vor allem eine Bedeutung hat für die Entscheidung im definitiven Endgericht. So bekommt die Aussage des V. 10 wieder einen objektiveren und allge-

meineren Charakter, wie er in V. 1–5 vorherrschte, während der Apostel in V. 6—9 wesentlich von seiner persönlichen Stimmung und Haltung redete. Schon dies würde genügen, um das betonte *πάντας* neben *ἡμᾶς* zu rechtfertigen. Aber die unmittelbare Verbindung mit V. 9 macht es doch zweifellos, dass das *πάντας* mit veranlasst, ja wahrscheinlich hauptsächlich veranlasst ist durch *εἴτε — εἴτε* im vorigen. Mit diesen steht es ebenso in gewisser Parallele wie mit dem *πάντοτε* in V. 6. In der doppelten Möglichkeit des *ἐνδημεῖν* oder *ἐκδημεῖν* muss doch nach des Apostels Ansicht ein Moment enthalteu sein, welches vielleicht zu der Ansicht verleiten könnte, als sei damit der Satz aufgehoben, dass von der Beurteilung im definitiven Endgericht niemand ausgeschlossen sei. Nein, diese doppelte Möglichkeit tut der umfassenden Bedeutung des Endgerichts und deshalb auch der allgemeinen Giltigkeit der Verpflichtung, im Blick auf das Endgericht sich sittlich zu bewähren, nicht den geringsten Abbruch; denn „wir alle ohne Ausnahme, mag uns nun bis zur Zeit der Parusie und des Endgerichts ein *ἐνδημεῖν* oder ein *ἐκδημεῖν* beschieden sein, müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen“. Die ganze Gedankenfolge zeigt aufs klarste, dass für den Apostel das Endgericht mit seiner definitiven Urteilsfällung als selbständiges Ding neben und ausser dem eventuellen *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* bestehen bleibt. Die definitive Entscheidung über das Endgeschick der Gläubigen, die sich hiernach mit dem Endgericht verbindet, kann deshalb nach des Apostels Meinung unmöglich bereits mit dem Tode unmittelbar gegeben sein. Paulus ist sich also klar bewusst, dass er mit den Sätzen über das Geschick der Gläubigen unmittelbar nach dem Tode den Gedanken an Parusie, Auferstehung und Endgericht nicht beseitigt hat.

Das Urteil im Endgericht hat zur Norm die Äquivalenz von Leistung und Vergeltung. Das wird in scharfer Prägnanz so formuliert, dass jeder *τὰ διὰ τοῦ σώματος* selbst davontragen werde: ein ähnlich prägnanter Ausdruck, wie der Begriff des „Sündetragens“, womit gemeint ist „die mit

der Sünde notwendig verbundene Schuld und Strafe tragen" (Lev. 20, 17 findet sich sogar die Verbindung *ἁμαρτίαν κομίζεσθαι*). *διὰ τοῦ σώματος* wird von den Exegeten neuerdings zumeist instrumental genommen „das durch den Leib als das Organ der sittlichen Betätigung Vollbrachte". Diese Deutung wird durch den Zusammenhang keineswegs gestützt. Der ganze Abschnitt war von einem zeitlichen Gegensatz beherrscht, der offenbar auch der Aussage unseres Verses zu Grunde liegt, zumal wenn wir die Verbindung mit V. 9 beachten: „weil unser gegenwärtiges Verhalten für das Urteil im künftigen Endgericht entscheidend ist, deshalb setzen wir gegenwärtig unsere Ehre darein usw." Es kommt hinzu, dass bei jener Deutung die ganze Kategorie der Gedankensünden nicht mit in Rechnung gezogen würde, an die ohne Zweifel gerade bei dem *φανερωθῆναι* (manifestos fieri cum occultis nostris) besonders gedacht ist, wie denn auch sonst der Apostel gerade *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας*, die eigentlichen inneren Beweggründe unseres sittlichen Handelns als das Objekt der Beurteilung im künftigen Endgericht ansieht. Endlich fällt ins Gewicht, dass der lokale Gebrauch des *διά* dem Apostel noch gleichsam in den Ohren nachklang aus dem *διὰ πίστεως* und *διὰ εἴδους* in V. 7. Die Übersetzung Luthers: „bei Leibesleben" ist also durchaus zutreffend. Nun erklärt sich auch der Zusatz *πρὸς ἃ ἔπραξεν*, den Schmiedel am liebsten als Randerklärung streichen möchte, während Baljon *τὰ διὰ τοῦ σώματος* für eine überflüssige und in Verbindung mit *κομίζεσθαι* unverständliche Glosse hält. Zu *τὰ διὰ τοῦ σώματος* konnte nämlich ebenso gut *γενηθέντα* wie *πραχθέντα* ergänzt werden. Auf das letztere kommt es im Zusammenhange aber allein an. Deshalb fügt der Apostel gleichsam appositionell *πρὸς ἃ ἔπραξεν* als Norm an, nach welcher im Endgericht geurteilt werden wird.

Bei den bisherigen Erörterungen ist die Auslegung zunächst unberücksichtigt geblieben, welche neuerdings von Haupt (Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther, Deutsch-evangelische Blätter 1903, S. 107 ff.) geboten wurde. Zu rechter Würdigung und Beurteilung derselben ist eine gesonderte, zusammenhängende Darstellung

erforderlich. Für die Hauptsche Deutung sind zwei Tatsachen massgebend gewesen. Zum ersten, dass vom Tode im Sinne des Sterbens als eines einmaligen Aktes, als des Abschlusses des irdischen Lebens, in Kap. 4 überhaupt nicht die Rede gewesen ist; das Sterben war dort als ein durch das ganze Leben des Paulus hindurchgehender Prozess dargestellt. Die Nöte, Gefahren, Trübsale, die sein Leben durchziehen, machen ihm dasselbe zu einem fortwährenden Sterben. Dieser Gedanke der leidensvollen Lebensgestaltung, welche er durchzumachen hat, werde, meint Haupt, in Kap. 5 einfach fortgeführt. Zum andern: Dass der gleiche Gedanke auch die zweite Hälfte unseres Abschnittes (von V. 6 ab) beherrsche, gehe aus V. 9 hervor, der sich in seiner ganzen Ausdehnung auf die Zeit vor dem leiblichen Tode beziehe; denn die beiden Zustände des Heimischseins im Leibe und des Fortreisens aus dem Leibe müssen als zwei verschiedene Formen des irdischen Lebens vor dem Abschluss desselben liegen, da in V. 10 nur vom Gericht über das, was er bei Leibesleben getan, die Rede sei. Nach Haupts Darstellung würden demnach die Verse etwa folgendermassen zu paraphrasieren sein:

Ich weiss, dass ich, wenn die irdische Leibeshülle durch den allmählichen Sterbeprozess, den ich durchmachen muss, völlig aufgelöst ist, ein durch göttliche Machtwirkung geschaffenes Haus, eine neue verklärte Leiblichkeit im Himmel habe (V. 1). Gerade auf diesem Sterbeprozess nämlich beruht das Elend, das mir den Seufzer auspresst, indem ich über meinen inneren Menschen das Kleid jenes himmlischen Leibes anziehen möchte statt des irdischen, welcher das Objekt aller meiner Leiden ist (V. 2). Aber diesen Wunsch hege ich nicht unbedingt, sondern nur unter einer bestimmten Voraussetzung, nämlich dass ich, wenn ich auf diese Weise mit dem himmlischen Leibe alsbald bekleidet werde, nicht in einem andern Sinne nackt erfunden werde, indem ich dann nämlich die innere Reife und Vollendung, jene Tag für Tag sich vollziehende Erneuerung des inneren Menschen (4, 16) entbehren müsste, welche nur auf dem Leidenswege erreicht wird (V. 3).

Gerade darüber seufze ich in dieser meiner Leibeshülle, dass ich so langsam sterben muss, wobei das höhere Leben in mir gleichsam durch die Macht des Todes verschlungen wird, so dass man davon äusserlich nichts wahrnehmen kann. Statt dessen möchte ich mit einem Schlage vollendet werden in der Form einer plötzlichen Verwandlung, wo der Tod, der in meinen Gebeinen wühlt, durch die Macht des Lebens so hinabgeschlürft wird, dass von der Macht und dem Prozess jenes allmählichen Sterbens nichts mehr sichtbar wird (V. 4). Ist aber der Weg des Leidensprozesses um meiner inneren Vollendung willen notwendig, dann halte ich mich an den Trost, dass Gott es ist, der mich auf diesem Wege gerade dazu, d. h. zu der ewigen Vollendung bereitet, und der mir als Bürgschaft dafür seinen Geist gegeben hat (V. 5). Unter diesen Umständen bin ich allewege gutes Mutes, bin es sogar, obwohl ich weiss, dass, wenn ich einheimisch im Leibe bin, d. h. wenn ich mich in leidfreien Zuständen hier auf Erde heimisch fühle, ich von der ewigen Heimat bei Gott fern bin (V. 6). Das kann ich „ausheimischsein von Gott“ nennen, weil sich ja in der Gegenwart unser Leben in der Form des Glaubens, nicht in der Form der Erscheinung vollzieht, unser Verhältnis zu Gott sich also nicht äusserlich darstellt (V. 7). In noch viel höherem Masse aber bin ich gutes Mutes und habe sogar mein Gefallen daran, wenn ich aus dem Leibe fortreise, nämlich in den leidvollen Zuständen meines Lebens, weil ich Gefallen daran habe zu Gott zu kommen, was eben durch diesen fortwährenden Todesprozess geschieht (V. 8). Darum kommt es in den verschiedenen Lebenslagen, in leidfreien wie in leidvollen Zuständen, nur auf eines an, nämlich dass ich es meinen Ehrgeiz sein lasse, Gott wohlzugefallen (V. 9). Denn das Urteil im Endgericht hängt von dem sittlichen Ertrag des irdischen Lebens ab, welches das Organ seiner Betätigung am Leibe hat (V. 10).

Gegen die Deutung von V. 1 lässt sich nichts einwenden; denn dass der Apostel sich die völlige Zerstörung der irdischen Leibeshülle im Tode als Abschluss und Folge des allmählichen Sterbeprozesses, den er in seinen Leiden

durchzumachen hat, gedacht hat, muss unbedingt zugegeben werden, wenn man nicht alle logische und sachliche Verbindung mit dem Gedankenkreis des vierten Kapitels abschneiden will. Die Auslegung von V. 2 und V. 4 ist nun aber schon deshalb sachlich unmöglich, weil hier dem Apostel zugetraut wird, er möchte am liebsten um den leidensvollen Weg, den allmählichen Sterbeprozess, „herumkommen", demselben Apostel, der soeben (4, 16) in triumphierender Rede das Gegenteil von sich behauptet hatte. Aber, was schlimmer ist, bei seiner Deutung verliert Haupt jeden Anschluss an V. 1. Augenscheinlich will er ἐν τούτῳ (V. 2) auf ἐὰν . . . . καταλυθῇ bezogen wissen. Aber dieser Bedingungssatz redet ja gar nicht von dem allmählichen Todesprozess, sondern ausschliesslich von seinem Abschluss im physischen Tode. Auch die Verwendung des Dekompositums ἐπενδύσασθαι wäre auffällig und geradezu missverständlich, wenn der Apostel nicht das Anlegen eines neuen Gewandes über ein altes, noch vorhandenes im Auge hätte. Der dritte Vers möchte sich, wenigstens wenn man ihn mit εἴπερ eingeführt sein lässt, vielleicht als Einschränkung des im Hauptschen Sinne gedeuteten V. 2 auslegen lassen, wenn nur γυμνοί von der geistig-sittlichen Nacktheit verstanden werden könnte. Das ist aber ausgeschlossen durch die offenbar beabsichtigte Wiederaufnahme des Begriffes in dem ἐκδύσασθαι des folgenden Verses. In welcher Weise soll nun aber der mit γάρ eingeführte V. 4 die in V. 3 nach Haupt enthaltene Einschränkung begründen? Haupt umgeht diese Frage dadurch, dass er in seiner losen Paraphrase V. 2 mit V. 4 zusammenfasst und V. 3 hinterher als einschränkende Bemerkung im Verhältnis zu beiden Versen behandelt. Das durch die Konjunktionen klar angedeutete logische Verhältnis der Sätze zu einander wird dabei vernachlässigt. Dasselbe Spiel wiederholt sich bei V. 5, dessen Hauptgedanke über V. 4 hinweg unmittelbar an V. 3 angeschlossen wird. Und doch spricht V. 5, schon nach seinem blossen Wortlaut beurteilt, man mag ihn im übrigen deuten wie man will, in Wahrheit aus, was den Apostel zu dem in dem ἵνα-Satz näher charakterisierten ἐπενδύσασθαι be-

fähigt, wovon in V. 4 die Rede war; denn hierauf allein lässt sich *εἰς αὐτὸ τοῦτο* beziehen. Der fünfte Vers kann also keinesfalls auf einen Trost für den Fall aufmerksam machen wollen, dass doch der Weg einer Tag für Tag sich vollziehenden Erneuerung für ihn von Gott für nötig befunden werden sollte.

Den stärksten Widerspruch fordert die Auslegung der gegensätzlich gebrauchten Verben *ἐνδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* in dem folgenden Abschnitt heraus. Haupt deutet das erste auf die leidfreien Zeiten, das zweite auf die leidensvollen Zeiten, die dem Apostel beschert sind. Aber beides nur dann, wenn *ἐν τῷ σώματι* resp. *ἐκ τοῦ σώματος* daneben steht oder dazu zu ergänzen ist. In einer Art von Wortspiel werden nun aber dieselben Verben mit *πρὸς τὸν κύριον* und *ἀπὸ τοῦ κυρίου* verbunden, hier aber mit einem ganz andersartigen tertium comparationis. Und auf dem Verständnis dieses eigenartigen Wortspiels, das sich im deutschen nicht gut wiedergeben lasse, soll nun das ganze Verständnis der folgenden Verse beruhen! In dem ganzen Abschnitt hat nun freilich der Apostel der leidfreien Zeiten in seinem Leben mit keinem Worte Erwähnung getan, und er konnte es nach seinen Ausführungen in Kap. 4 auch gar nicht tun, aus dem einfachen Grunde nicht, weil er nach den unmissverständlichen Aussagen, die er dort macht, niemals wirklich leidfrei war, sein Leben sich ihm vielmehr als ein ununterbrochener Todesprozess darstellte. Und was soll denn überhaupt der Satz im Munde des Apostels bedeuten, er wisse, dass er in leidfreien Zeiten von Gott fern sei? Dieser Satz ist eben durchaus nicht die selbstverständliche Umkehrung des andern, im Sinne des Paulus allerdings zu Recht bestehenden Satzes, dass leidvolle Zeiten geeignet seien, uns Gott näher zu bringen. Im übrigen ist weder die konzessive Deutung des *καὶ εἰδότες* noch die Deutung von *κύριος* auf Gott, anstatt auf den erhöhten Christus, annehmbar.

Das Auffälligste an der Hauptschen Erklärung ist jedoch, dass das nach seiner Deutung in V. 1—5 behandelte Problem in V. 6 ff. ganz fallen gelassen wird, obwohl dieser

zweite Abschnitt mit οὖν folgernd an jenen anknüpft und augenscheinlich die Konsequenzen aus V. 1—5 für das daraufhin nun in praxi vom Apostel einzuschlagende Verhalten ziehen will. Den Aussagen in V. 1—5 lag aber zu Grunde der Gegensatz des allmählichen Todesprozesses und damit der allmählichen Vollendung auf der einen Seite und der Vollendung mit einem Schlage in der Form einer plötzlichen Verwandlung auf der anderen Seite. Man sollte nun meinen, dass der Apostel in V. 6 ff. im Anschluss daran die praktischen Folgen für sein Verhalten zöge, und dass, wenn er sich nun doch etwas anders entscheidet, als nach V. 1—5 zu erwarten war, denn doch seine Entscheidung sich wenigstens innerhalb der durch diesen Gegensatz angezeigten Grenzen bewegen werde. Statt dessen tritt hier plötzlich und unerwartet der Gegensatz der leidfreien und der leidvollen Zeiten ein, die gegeneinander abgewertet werden, als ob das *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι* dem Apostel gänzlich aus dem Gedächtnis geschwunden wäre. Auch die Lösung des ganzen Anakoluths mit der Behauptung, Paulus habe ursprünglich schreiben wollen: *θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε κτλ.* (V. 6) . . . *θαῤῥοῦντες δὲ μᾶλλον* . . . (V. 8) *φιλοτιμούμεθα* . . . (V. 9), verbietet sich durch das *πάντοτε* neben dem ersten *θαῤῥοῦντες* und durch das *διὸ καί*, womit V. 9 beginnt, und womit der Apostel zum Ausdruck bringt, dass er drei gleichwertige Aussagen auf Grund des einen *θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε* hat machen wollen. Wertvoll an der Hauptschen Auslegung ist die energisch festgehaltene Behauptung, dass die Aussage des V. 9 notwendig auf die Gegenwart des Apostels bezogen werden muss. Diese durch die Begründung in V. 10 erhärtete Forderung hat ihn zu seiner Deutung von *ἐνδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* geführt, welche doch schon durch die Formulierung des V. 9 unmöglich gemacht wird. Denn wenn der Apostel hier *ἐνδημοῦντες* und *ἐκδημοῦντες* ohne jeden Zusatz schrieb, während er im vorigen verschiedenartige Zusätze gemacht hatte, so musste er damit rechnen, dass seine Leser aus dem vorigen verschieden ergänzten. Es muss also nach seiner Meinung ganz gleichgiltig sein, ob man aus dem vorigen das eine oder das andere ergänzt.

Es kommt ihm eben nur auf die Begriffe ἐνδημεῖν und ἐκδημεῖν an, die nach seiner Ansicht durch eine verschiedenartige Ergänzung aus dem vorigen keine Veränderung erleiden. Bei der von uns gegebenen Deutung kommt es in der Tat dem Sinne nach auf dasselbe hinaus, ob man die Participien ergänzt denkt: εἴτε ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι εἴτε ἐκδημοῦντες ἐκ τοῦ σώματος oder: εἴτε ἐνδημοῦντες πρὸς τὸν κύριον εἴτε ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου. Bei unserer Deutung ist der Vergleichungspunkt in beiden Fällen derselbe, bei der Deutung von Haupt völlig verschieden. Dann durfte aber der Apostel, wenn er nicht missverstanden werden wollte, die bestimmte Ergänzung, die er in Gedanken hatte, nicht fortlassen.

Die Geschlossenheit des Gedankenganges, die Tiefe und die sittliche Schönheit des Gedankeninhalts, die Haupt selbst dem Abschnitt in der von ihm gegebenen Deutung nachrühmt, sind keine Probe für die Richtigkeit der so gewonnenen Auffassung, wenn sprachliche und sachliche Bedenken sich gegen sie häufen. Als richtige Gesichtspunkte entnehmen wir dieser Deutung nur die zwei Leitsätze, dass der Zusammenhang unseres Abschnittes mit Kap. 4 hergestellt werden muss, und dass die Aussage des V. 9 auf die Gegenwart des Apostels zu deuten ist.

Im Anschluss an die von uns gegebene Auslegung vertreten wir folgende Thesen:

1. Im Mittelpunkt des Interesses steht für den Apostel in dem von uns besprochenen Abschnitt die Frage nach dem Geschick und nach der Zuständlichkeit der Gläubigen unmittelbar nach dem leiblichen Tode.

2. Die Aussagen haben durchaus allgemeine Bedeutung und sind von Wert für alle Christen ohne Unterschied. Der Apostel kleidet zwar die allgemeingiltigen Sätze in die Form von Äusserungen persönlicher Stimmungen und eigener sehnsüchtiger Hoffnungen, denkt aber trotzdem nicht daran, eine Prärogative hinsichtlich des Schicksals unmittelbar nach dem Tode für sich in Anspruch zu nehmen (geg. Kabisch, Eschatol. des Paulus S. 237 f., 296 f., 302 f.; vgl. auch Holtzmann, bibl. Theol. II, S. 193.)

3. Allen Sätzen des Apostels liegt zu Grunde der

Widerwille und die bange Furcht vor dem Zustande des Nacktseins, d. h. der leiblosen Existenz, welche, wie für jeden Menschen, so auch für die Christen mit der Zerstörung der irdischen Leibeshütte im Tode anhebt.

4. Der Christ ist andrerseits von der Glaubensgewissheit beseelt, dass für ihn schon gegenwärtig eine höhere Leiblichkeit im Himmel gleichsam deponiert ist, die ihm unverloren bleibt, auch für den Fall, dass es mit ihm zu einem Zustand des Nacktseins kommen sollte. Dieser Zustand kann für ihn immer nur ein Übergang zum Bekleidetwerden mit der himmlischen Leiblichkeit sein.

5. Der Apostel wagt auf Grund dieser Glaubensgewissheit der Sehnsucht Ausdruck zu geben, er möchte die Bekleidung mit der himmlischen Leiblichkeit in der Form einer Überkleidung mit derselben über die noch vorhandene irdische Leiblichkeit an sich erleben, d. h. er wünscht, dem Tode und damit dem Zustand der Nacktheit, der mit dem Tode als dem vollständigen Zusammenbruch der irdischen Leibeshütte auch für den Christen unausbleiblich verbunden ist, aus dem Wege zu gehen.

6. Der Inhalt des sehnsüchtigen Hoffens des Apostels darf demnach nicht dahin umschrieben werden, dass er den *Todesprozess selbst* in der Form einer Überkleidung mit einer neuen Leiblichkeit durchzumachen wünscht. Tod und Überkleidung stehen in genau demselben schroffen Gegensatz zu einander, wie ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι. Der Apostel sieht aber nach V. 1 der Möglichkeit des Todes, d. h. aber der Möglichkeit des ἐκδύσασθαι und damit des γυμνὸν εἶναι, klar ins Auge. Und für diesen Fall, den er in V. 1 als Vernichtung der irdischen Leibeshütte beschreibt, getröstet er sich der in These 4 ausgesprochenen Glaubensgewissheit.

7. Tritt die Überkleidung nicht vor dem Tode ein, dann kommt es unter allen Umständen zu einem Ausgekleidetwerden und damit zu einem Zustande der Nacktheit im Tode und in der Folge des Todes, und die Bekleidung mit der himmlischen Leiblichkeit bleibt zwar in sicherer Aussicht, erscheint dann aber in weitere Ferne gerückt, so dass

zwischen Tod und Bekleidung mit der neuen Leiblichkeit eine Zwischenzeit und für den Christen damit ein Zwischenzustand übrig bleibt.

8. Die in V. 1 ausgesprochene Glaubensgewissheit wird dem Apostel durch den Besitz des Geistes verbürgt. Derselbe Geist ist ihm ein Unterpfand auch dafür, dass in jener überschwänglich höheren Sehnsucht nach einer Überkleidung bei Lebzeiten kein unerfüllbarer Wunsch zum Ausdruck kommt. Im Besitz des Geistes kann er allezeit und unter allen Umständen gutes Mutes sein, kann er also auch mit ruhiger Sicherheit und ungebrochener Heilsgewissheit über den ihm eventuell beschiedenen Zustand der Leiblosigkeit im Falle der Vernichtung seiner irdischen Leibeshütte im Tode Reflexionen, Erwägungen und Abwägungen, anstellen.

9. Diese Erwägungen stellt nun der Apostel in der Weise an, dass er Vorteile und Nachteile der gegenwärtigen Existenzweise in der irdischen Leiblichkeit und Vorteile und Nachteile jenes Zwischenzustandes gegeneinander abwertet. Dabei fällt die Vorstellung entscheidend in die Wagschale, dass die irdische Leiblichkeit, die uns an die sichtbare Welt des Diesseits bindet, uns damit zugleich räumlich von dem erhöhten Christus, welcher der unsichtbaren Welt des Jenseits angehört, trennt, dass also eine Zerstörung dieser Schranken die Möglichkeit und auf Grund des Geistesbesitzes die Sicherheit räumlicher Vereinigung mit Christo bedeutet. Eine so herrliche Aussicht vermag selbst die bange Furcht vor dem Zustand des Nacktseins zurückzudrängen, so dass der Apostel den Tod trotz des damit verbundenen Zustandes der Leiblosigkeit der Fortdauer des irdischen Lebens vorzuziehen geneigt ist, trotzdem er, solange er lebt, vor dem Zustand der Leiblosigkeit geschützt ist.

10. Inhalt und Form dieser abwägenden Reflexionen sind der sicherste Beweis dafür, dass das mit dem Tode anhebende Daheimsein bei dem Herrn nicht sachlich gleichgestellt werden kann der Überkleidung mit der himmlischen Leiblichkeit, nach welcher sich der Apostel mit allen Fasern seines Herzens sehnt. Diese verbindet er vielmehr in Gedanken nach wie vor mit dem Zeitpunkt der Endvollendung

bei der Parusie Christi, die er also mit diesen Ausführungen ebensowenig hat beseitigen wollen, wie den Glauben an die Auferstehung, d. i. der Bekleidung mit einer himmlischen Leiblichkeit bei der Parusie (vgl. übrigens 2. Kor. 1, 9 und namentlich 4, 14; und aus späterer Zeit Phil. 3, 11. 20. 21).

11. Die Sehnsucht nach Überkleidung mit der himmlischen Leiblichkeit über die noch vorhandene irdische Leiblichkeit hinüber bedeutet also nichts anderes als den sehnsüchtigen Wunsch, die Parusie Christi noch erleben zu dürfen.

12. Mit dem Festhalten an der Idee der Parusie Christi und der Auferstehung der Gläubigen bei der Parusie verbindet sich ursächlich das Festhalten an der Idee des Endgerichts, das demnach selbstverständlich nicht mit dem Moment des Todes für den einzelnen Gläubigen, sondern mit dem Zeitpunkt der Parusie und Auferstehung für alle Gläubigen gleicherweise verknüpft ist. Das Urteil im Endgericht stellt sich dem Apostel dar als ein Urteil über den Gesamtertrag der sittlichen Lebensarbeit des Christen, so dass der Blick auf das Endgericht, mag im übrigen sich die Zukunft der Christen gestalten wie sie wolle, unter allen Umständen das wirksamste Motiv für die sittliche Bewährung in der Gegenwart des irdischen Lebens ist.

Unser Widerspruch gegen die in den einleitenden Worten dieser Abhandlung geschilderte moderne Auslegung unseres Abschnittes kommt am deutlichsten in den Thesen 6 und 10—12 zum Ausdruck. Die Sicherheit, mit welcher in jener Auslegung die Behauptung ausgesprochen wird, dass die Auferstehung der Christen durch II. Kor. 5 nicht nur unnötig, sondern völlig unmöglich gemacht sei (Teichmann, S. 67), und dass jeder Gläubige alsbald nach dem Tode vor den Richterstuhl Christi gestellt werde, um dann ins Gottesreich einzugehen (a. a. O. S. 66), ja dass die Vorstellung des Gerichts nicht nur in der früher von Paulus vertretenen Form, sondern im Grunde überhaupt aufgehoben sei, soweit Christen in Betracht kommen (S. 103), muss um so mehr befremden, als auch von dieser Seite zugestanden wird, dass der Apostel die überlieferten termini gelegentlich

doch wieder gebraucht. Das sei, meint Teichmann jedoch, nur ein Beweis dafür, wie fest die althergebrachten Begriffe in dem Apostel Wurzel gefasst hätten (S. 67); ähnlich Schmiedel. Aber der Apostel gebraucht die althergebrachten Ausdrücke nicht bloss gelegentlich einmal wieder, wo er, sei es aus Vergesslichkeit, sei es aus Nachlässigkeit, es nicht für erforderlich hielt, seine Ausdrücke der neugewonnenen, fortgeschrittenen und abgeklärten Anschauung von der Fortexistenz nach dem Tode als Ersatz für die nunmehr überflüssig gewordene Auferstehung anzupassen, sondern er redet in diesen Ausdrücken in allerengster Verbindung mit unserer Stelle, in der er doch, und zwar erstmalig und grundsätzlich, den Versuch machen würde, seine Leser in jene neuen Anschauungen einzuführen und sie mit ihnen vertraut zu machen. Wie töricht, wenn er in diesem Zusammenhange in so plumper Weise in die alte Ausdrucksweise zurückverfiel, wie es ihm Kap. 4, 14 und 5, 10 passiert! Nein, die Aussagen dieser Sätze sind der adäquate Ausdruck von Anschauungen, die der Apostel gegenwärtig noch vertritt, und die für sein religiöses Bewusstsein und theologisches Denken offenbar nicht im Widerspruch gegen die Ausführungen von 5, 1 ff. stehen. Und wenn jene Anschauungen jüdischer Provenienz sind, nun so ist es eben eine unberechtigte Auffassung, dass Paulus 2. Kor. 5, 1 ff. eine „pneumatische Eschatologie" ausgebildet habe, welche einen vollkommenen Bruch mit dem jüdischen Gemeinglauben bedeute (gegen Holtzmann, bibl. Theol. II, S. 199 und Schmiedel, Exkurs zu 2. Kor. 5, 1—10).

Stellt man sich auf den Standpunkt der modernen Auslegung unserer Stelle, dann langt man konsequenterweise bei der Behauptung an, dass der Apostel heterogene, sich völlig ausschliessende Gedankenkreise hart und unverträglich nebeneinander gestellt habe. Alle Ausgleichsversuche werden an dem klaren Wortlaut von 4, 14 scheitern müssen. Und eine Reihe von Auslegern tut sich in der Tat etwas darauf zu gute, wie in vielen andern Punkten, so auch in diesem einen flagranten Selbstwiderspruch des Apostels konstatieren zu können, der freilich —

so fügt man dann sofort entschuldigend und beschönigend hinzu — von ihm selbst gar nicht erst als solcher empfunden zu sein scheine (so neuerdings namentlich Sokolowski, die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander, S. 216 ff. im Anschluss an Pfleiderer, Urchristentum I, S. 325 f.). Wir sind weit entfernt, die religiösen Anschauungen des Paulus nach den Gesetzen der Systematik darstellen und beurteilen zu wollen. Wir wissen sehr wohl, dass der Apostel über eine Reihe von Themen zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Tonarten sich ausgelassen hat, die nebeneinander gehalten Dissonanzen ergeben würden. Aber das sollte man doch wohl billigerweise dem Apostel nicht zutrauen dürfen, dass er in derselben Stunde, wo er seinem Schreiber in die Feder diktierte, sein sittliches Verhalten und seine apostolische Berufstätigkeit insbesondere seien von dem Bewusstsein getragen, dass er mit den Korinthern zusammen nach der Auferstehung bei der Parusie Christi in einem abschliessenden Endgericht sein Urteil empfangen werde (4, 14), ihn den Satz habe niederschreiben lassen, dass das wahre Leben der Endvollendung ohne Parusie, Auferstehung und Endgericht für jeden Gläubigen unmittelbar mit dem Tode anhebe.

Schon solche allgemeinen Erwägungen genügen zur Begründung der Überzeugung, dass der Apostel in unserm Abschnitt sicherlich nicht, unter dem Einfluss von hellenistischer Philosophie, seinem eschatologischen Aufriss gegen früher ein völlig neues Gepräge hat geben wollen. Dieser Überzeugung haben unsere 12 Thesen Ausdruck gegeben, die im übrigen nicht durch solche allgemeinen Gesichtspunkte, sondern durch methodische Auslegung gewonnen waren. Wenn wir mit unsern Thesen im Recht sind, wird man mit der Annahme hellenistischer Einflüsse auf die Entwicklung der eschatologischen Gedankenkreise unseres Apostels äusserst vorsichtig sein müssen. Oder ist etwa solche Vorsicht nicht geboten, wenn der Apostel als leitenden und beherrschenden Obersatz in Kap. 5, 1 den Gedanken voranstellt, dass sich die Gläubigen in uner-

schütterlicher Gewissheit für den Fall ihres Todes vor der Parusie Christi der οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ getrösten dürfen, dass der Christ nur um dieser festen Aussicht auf eine himmlische Leiblichkeit willen die zukünftige Gestaltung seines Geschicks als ein αἰώνιον ansieht (4, 18), und dass der Blick auf die gerade durch Leiden sonderlich geförderte Entfaltung des πνεῦμα = δόξα in seinem Innern den Christen eben deshalb und nur deshalb vor aller Furcht und Mutlosigkeit wirksam schützt, weil sie ihm Bürgschaft und Unterpfand dieser in einer himmlischen Leiblichkeit endigenden Entwicklung ist?

Nur weil ihm auf Grund des Geistesbesitzes die Aussicht auf diese künftige Lebensgestaltung nicht verloren gehen kann, sieht er mit kühnem Mut und ruhiger Sicherheit der Eventualität des Sterbens entgegen. Er denkt nicht entfernt daran, dies Gefühl freudiger Zuversichtlichkeit dadurch zu begründen, dass ja mit dem Moment des Todes und der Auflösung des irdischen Leibes das wahre Leben für den Christen beginne. Auch das Daheimsein beim Herrn ist noch nicht der Zustand des wahren, seligen, vollendeten Lebens, weil es sich mit dem verabscheuungswürdigen und deshalb sicher nicht endgiltigen Zustand des Nacktseins verbindet, welcher wahres Leben im Vollsinne des Wortes ausschliesst. Die Sätze dieses Abschnittes lassen sich aber nur unter der Voraussetzung verstehen, dass nach der Auffassung des Apostels wahres Leben ohne Leiblichkeit ein Widerspruch in sich selbst ist, dass also ein volles Leben auch des Geistes ohne Neubelebung des Leibes für ihn undenkbar ist (vgl. dazu selbst Pfleiderer, a. a. O. S. 324). Diese Anschauung ist auf jüdischem Boden erwachsen. Griechisch wäre es, wenn der in V. 6 ff. geschilderte Zustand des Daheimseins beim Herrn in pneumatischer Existenzform nach der Meinung des Apostels kein Zwischenzustand, sondern ein Definitivum wäre. Aber auch bei dieser Annahme würde man sich in dem Masse, wie man V. 6 ff. mit V. 1 ff. sachlich einander gleichstellt, wiederum von dem Boden griechischer Denkweise entfernen. Es bliebe dann als gleichartig nur noch etwa die allgemeine

Vorstellung im Rest, dass das Geschick des einzelnen sich mit dem Tode entscheide. Aber diese These würde doch nicht begründet sein durch die Sätze der griechischen Philosophie über Geist und Leib, ihr Wesen und ihr Verhältnis zu einander. Denn der griechischen Anschauung vom Jenseits ist gerade die Idee leibloser Existenz der reinen, vom Leibe befreiten, vergöttlichten Seelen oder Geister eigentümlich. Bei dieser unleugbaren Sachlage, die von Teichmann, Schmiedel u. a. nicht genügend klar gestellt wird, hat sich Pfleiderer, der für Identifizierung des *ἐπενδύσασθαι* mit dem Daheimsein beim Herrn eintritt, doch veranlasst gesehen, den Einfluss der hellenistischen Lehre auf ein Minimum einzuschränken: Beide seien aus gemeinsamen Wurzeln unter ähnlichen Motiven entsprungen. Ja selbst hinsichtlich des unverkennbaren Anklanges von II. Kor. 5, 1 ff. an Sap. 9, 15 spricht er nur die Vermutung aus, diese Stelle möge dem Apostel vorgeschwebt, vielleicht sogar die Wahl seiner Worte bestimmt haben; allein diese nahe Berührung beweise nichts für eine direkte Entlehnung der paulinischen Lehre aus dem alexandrinischen Weisheitsbuch (S. 323 f.). Das ist eine massvolle, vorsichtig abwägende Beurteilung der Frage unter der Voraussetzung, dass die oben erwähnte Identifizierung begründet ist. In der Tat ist sie, wie unsere Auslegung dargetan hat, nicht begründet; V. 6 ff. reden vielmehr von der Daseinsform des gläubigen Christen zwischen Tod und Auferstehung.

Der Apostel hat diese Daseinsform nicht näher zu beschreiben Veranlassung genommen; auch wir vermögen deshalb eine positive, inhaltlich erschöpfende Beschreibung dieses Zustandes nicht zu geben. Nur soviel steht nach diesen kurzen, bildlich gehaltenen Aussagen fest, dass der Übergang aus dem irdisch-leiblichen Leben in diesen Zwischenzustand einen Gewinn für den Christen bedeutet; ebenso aber bedeutet wiederum der Eingang in die neue himmlische Leiblichkeit bei der Parusie Christi und der Auferstehung, wo der Zustand des Nacktseins sein Ende finden wird, einen Gewinn für den Christen im Verhältnis zu jenem Zwischenstand. Es kommt also im letzten Grunde auf die Frage

hinaus, warum der Apostel den Zustand der Nacktheit, d. i. der Leiblosigkeit, verabscheuungswürdig findet und so gern vermeiden möchte. Nach unseren früheren Andeutungen lautet die Antwort auf diese Frage: Weil volles Lebensgefühl und volle Lebensbetätigung im Zustande der Leiblosigkeit unmöglich ist.

Nach alledem würden wir den Zwischenzustand im Sinne des Apostels etwa charakterisieren können als eine rein pneumatische, leiblose Existenzform mit ungehemmter Klarheit des Selbstbewusstseins, aber mit einer durch die Leiblosigkeit gehemmten Möglichkeit voller Lebensbetätigung, jedenfalls aber als einen Zustand räumlichen Zusammenseins mit dem erhöhten Herrn, dessen Herrlichkeit das selige Bewusstsein der gegenwärtigen, durch den Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus weit überbietet, so dass selbst das Gefühl der Scheu vor dem Zustand des Nacktseins durch die Aussicht auf das Daheimsein beim Herrn völlig paralysiert zu werden vermag.

In seinen früheren Briefen hat der Apostel sich damit begnügt, den Todesprozess ein „Sichschlafenlegen" (*κοιμηθῆναι*) zu nennen. Damit hat er zweifellos zugleich den mit dem Tode anhebenden Zustand als „Schlafzustand" charakterisieren (gegen Sokolowski, a. a. O. S. 222) und andeuten wollen, dass dem in der Lebensgemeinschaft mit Christo verstorbenen Gläubigen ein Erwachen zu neuem Leben sicher sei, dass dem mit dem *κοιμηθῆναι* beginnenden Zustand also kein definitver Charakter zukomme. Aber über Art und Inhalt dieses Zwischenzustandes kann man aus dem bildlichen und wesentlich negativen Begriff *κοιμᾶσθαι* wenig oder garnichts entnehmen. Insofern stellen die Ausführungen unseres Abschnittes einen merklichen Fortschritt dar. Dass dieser Fortschritt in den Aussagen des Apostels einem Fortschritt seiner inneren Anschauung und Glaubensgewissheit von diesen Dingen entspricht, ist zwar nicht absolut gewiss, aber doch höchst wahrscheinlich. Die Aussage über das Geschick der verstorbenen Gläubigen 1. Kor. 15, 19 beispielsweise hätte wahrscheinlich eine andere Form erhalten und an überzeugender Kraft wesentlich gewonnen, wenn der

Apostel die in diesem Abschnitt niedergelegten Gedanken sich damals bereits innerlich angeeignet hätte; er würde sie dann an jener Stelle zweifellos auch verwendet haben.

Zur Erklärung der Entwickelung in den Anschauungen des Apostels von diesen Dingen wird neuerdings allgemein mit Recht auf die schweren Bedrängnisse hingewiesen, welche der Apostel in der Zwischenzeit zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief durchlebt haben muss, wo er selbst am Leben verzweifelte, und wo er, wenn er sich fragte, wie es endigen würde, immer wieder selbst die Antwort geben musste, die auf Tod lautete (2. Kor. 1, 8. 9). So hatte sich ihm der Gedanke an die Möglichkeit des Sterbens vor der Parusie geradezu aufgedrängt. Das wurde der geschichtliche Anlass zu den in unseren Versen angestellten Erwägungen. Aber der Apostel hat damit weder ein persönliches Vorrecht für sich begründen noch seine früheren Anschauungen von Auferstehung, Parusie und Endgericht beseitigen und durch die Behauptung, dass das wahre Leben im Vollsinn des Wortes für jeden Christen bereits mit dem Tode beginne, ersetzen wollen. Die ersten fünf Verse gehen ganz in der uns aus 1. Kor. 15 bekannten Tonart, nur dass die Stimmung der Rede des Apostels durch die zugrunde liegende Annahme der Möglichkeit seines Todes vor der Parusie eine gewisse Nüance erleidet. Erst von V. 6 ab tritt ein neuer, hier erstmalig vom Apostel ausgesprochener Gedanke ein. Aus der Gewissheit der durch den Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo leitet er die siegesgewisse Hoffnung ab, dass diese Gemeinschaft mit dem Tode nicht aufhören, sondern nur gefördert werden könne. So verklärt sich ihm der Gedanke an den Tod, den er früher in zurückhaltender Selbstbescheidung lediglich negativ ein Sichschlafenlegen genannt hatte, durch die Aussicht auf das mit dem Tod anhebende gleichsam räumliche Zusammensein seines von den Schranken des irdischen Leibes befreiten Geistes mit dem erhöhten Herrn, d. h. auf einen Zustand relativer Seligkeit, wenn auch noch nicht seliger Endvollendung.

Zweifellos taucht damit ein neues Moment in dem eschatologischen Gedankengefüge des Apostels auf. Eine dog-

matische Frage ist es, wieweit dieses neue Moment entwickelungsfähig ist, ob man wirklich, wenn man nur die Konsequenzen aus dieser dem Apostel neu aufgegangenen Zukunftshoffnung ziehen würde, bei einer Selbstzersetzung der Vorstellungen von Parusie, Auferstehung und Endgericht anlangen müsste. — Wir hatten uns nur die Aufgabe gestellt, die in den paulinischen Briefen, speziell in 2. Kor. 5, 1 ff. vorliegenden Anschauungen objektiv zu beschreiben. Und da haben wir feststellen müssen, dass Paulus trotz dieses neuen Momentes nach wie vor steif und fest bei seiner alten Anschauungsweise verharrt, nach welcher vollendete Seligkeit ohne Leiblichkeit undenkbar ist. Mehr Berechtigung hätten derartige Schlussfolgerungen also allerdings, wenn der Apostel an unserer Stelle behauptete, dass der neue himmlische Lichtleib alsbald nach dem Tode des alten Leibes der Seele, besser: dem Geist als neue Behausung oder Gewandung zu Gebote stehe. Dieser Gedanke wird jedoch, wie wir gesehen haben, aus 2. Kor, 5, 1 zu Unrecht entnommen. Auch in seinen späteren Briefen hat der Apostel keinerlei Andeutung in dieser Richtung gemacht, auch Kol. 3, 3. 4 nicht, wie Pfleiderer (a. a. O. S. 326) meint. Denn zum ersten ist hier auf die Möglichkeit, dass die Leser bei Eintritt der Parusie schon verstorben sein könnten, gar nicht Bedacht genommen, und sodann wird der Inhalt des Satzes: *καὶ ὑμεῖς φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ* viel zu sehr spiritualisiert, wenn Pfleiderer ihn umschreibt: Dann wird das schon jetzt vorhandene neue Leben der Gotteskinder zu herrlicher, siegreicher Erscheinung kommen. *Ἐν δόξῃ* bedeutet vielmehr ganz konkret: in herrlicher, äusserer Erscheinungsform, in himmlischer Lichtleiblichkeit, in einem *σῶμα τῆς δόξης*, wie es Phil. 3, 21 heisst. Der Kol. 3, 3 voraufgeschickte Satz, dass der Christen wahres, vollendetes Leben gegenwärtig mit Christo bei Gott verborgen sei, ist nur eine andere Ausdrucksform des 2. Kor. 5, 1 niedergelegten Glaubenssatzes, dessen Gewissheit den Christen freilich auch durch den Tod nicht verkümmert werden kann, dessen Realisierung aber hier wie dort in ursächlichem Zusammenhang mit der Parusie Christi belassen wird.

Alles in allem: Jene von uns abgelehnten Schlussfolgerungen mögen immerhin in dogmatischen Ausführungen mit dem Gepräge griechischer Denkweise über Geist und Leib und ihr Verhältnis zu einander gezogen werden: nur soll man nicht meinen, damit in mehr oder minder deutlichen Spuren der Wege zu wandeln, die der Apostel Paulus in den religiösen Abwertungen und in den theologischen Durchführungen seiner eschatologischen Anschauungen gegangen ist.

Königsberg i. Pr., Hartungsche Buchdruckerei.